۲۰۶۸

کتابخانه مجلس شورای ملی

۱۹

88

رسالة في اثبات الباري

[illegible]

[illegible]

بازدید شد
۱۳۸۱

بازدید شد
۱۳۸۱

۹۷۶

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کشف الحقائق
نام کتاب اثبات الباری
مؤلف صدرالدین محمد غیاث منصور
موضوع تألیف —
شمارهٔ قفسه ۶۰۸۱
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر ۲۶۰۵۱

بازرسی شد
۳۶ - ۳۷

خطی . فهرست شده
۱۹۴۵

۱۹

88

[illegible]

[illegible] ملکوت کل شی [illegible]

[illegible]

بازدید شد
۱۳۸۱

بازدید شد
۱۳۸۱

۹۷۶

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کشف الحقائق
نام کتاب اثبات الباری
مؤلف صدر الدین محمد
غیاث منصور
موضوع تألیف
شمارهٔ رقعه ۶۰۸۸
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۲۶۰۵۱
۱۹۶۵

بازرسی شد
۳۶ - ۳۷

خطی - فهرست شده
۱۹۶۵

19
88

رسالة في اثبات الباري

[illegible]

مدة [illegible]
[illegible]
[illegible]

بازدید شد

بازدید شد
۱۳۸۱

۹۷۶

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب اثبات الباری
مؤلف صدر الدین محمد
موضوع تألیف عبارت منصور
شمارهٔ قفسه ۴۰۸۸
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر ۲۶۰۵۱

بازرسی شد
۳۶ – ۳۷

خطی . فهرست شد
۹۶۵

اکنون عاشقی و مستی و بی پروایی
اکنون از خود به از خویش رهایی
ما بیزار ز همه عالم و بیگانه و آشنا
بیزار ز همه عالم و ز بیگانه ز خویش و ز آشنا

این کتاب مالک ملا محمد ... است

١

کتابخانه مجلس شورای ملی
مؤسس ١٣٠٢

السعادة على ما يليق بمذاق ارباب التحقيق فان مبادئها مأخوذة منه وبعد فهذه رسالة في اثبات البارى خصه بهذا الاسم اشعارا بان اللازم من الدليل ثبوته الحق فان افتقار كل ممكن الى علة يستدعي خالقا موجدا له تعالى هو البارى جل وبيان صفاته الحسنى اسمه وكيفية سلطنته على بارئهم فتعوا بصفة لسلكوا انها نفوس الاذكياء لطلابها بل كل ما حماها حصل لها مولعها ومعالى لطبعه يشبه بطنين بها قلوب الورى اجمالا لا كلام عند العلم التسلسل لقوله عليها ما يدل به الحقائق الالهية مما ادركه بقوة القدسية محبوبة على اسعد الطلاب حتى المسائل الحقة من الكتب الاتية الى استنبطها لوجه الذكر الركود عن المضائق لوقوف مراتب الرجال لانكشاف العلل والعالم وقد جعلها خاتمها لمن وجدها ويحصها وطهرها ودوربها وهو العبد المعترف الشهير بصدر الحسيني موسى الملقب محمد منادا وكنيته ابو المعالي ولقبه صدر الدين ولقب بعد حين بصدر المحققين ولهذا اللقب على اللقب النفيسة في صدور كتب العلوم الحقيقية بصدر ثم تقبيه بالحسيني لانتسابه ولسابقيه ولسبه بالحسيني ابن علي علم وكونه بالحاكم في كونه على الحق بالحق للحق في الحق شاهدا استشهدا وجما شهد بذلك شهادة شهادة ثم السرار الحج اذ اساله لحكمة المجلس كلا وهدى وكى لحصول الكعبة والالطاف لحسنا عن النبي والاعتساف مولع على التحقيق لان يسمع بها المحاول لطالب المتخلص عن المضائق من الله المسئول ان يوفق لسلها ويحفظها عن غير اهلها وفيها فصول اثنى عشر وخاتمة وقد الحقنا لها المجم الفصول عنوانا للاصول

الفصل الاول في اثبات الصانع

اى ما خطا له موجود لو لم يرد لنا وجوده بان يقال ان حينئذ الموجود ان كان واجبا

بالذات وفي الوقف من حصل لكل منهما عما على السابق واحال المصنف البحث في هذا المطلب
الى علم الرباني حرصه على السابق ولعله رمز الى انه لو اسلم ما سلف ذكره وما احتاج
من هذه لكنه من اصحاب العلوم الرسمية فعال وجود الواجب لكثرة دلائله وظهوره بحال يستغني به
النفس والغاية عن العيان ما بالعه في هذا المعنى ثم البرهان بالمعنى هو اللمي المعهود المتقن
وفيه الاستدلال من العلة على المعلول والواجب تعالى شانه منزه عن العلل بلا نعوم علمه برهان
فانه ضعيف لخفي بان او لعدم التكلف وما في آخر ما من الضعف فان البرهان على ما الحق
عند ارباب الميزان شامل للان واللم وان ورد البعض منهما وما قيل من ان البعض [illegible]
من اللم لا غير غير صحيح على الاطلاق فان البعض بحاله ليس على ما قيل انما يحصل من جهة الاطلاع
على البعض في غيره قد يحصل بغيره وكثير من الدلائل المفيدة لوجوده تعالى برهاني ليس فيه معرفة
جميع ما يحب رعايته في البرهان على ان التعليل والتسمية في ذلك لا وجه آخر و[illegible]
اشارة ما وهو من اهل النظر قال في بيان ذلك ان قول الواجب موجود وقضية ولئلا
يصح ان يكون مسئلة علم من العلوم النظرية او وجه في الجمعية الى قول ما يكون موجودا
بالضرورة موجود وفائدة ما قال لما مر من ان الموضوع هو الواجب بعنوان
آخر فانه مدفوع وما اورد لعوجه نحو لما قررنا وجعلنا في اول الكلام رياض الرضوان
بل وان الموجود الموضوع واشار بذلك الاحكام على ما وى عليه كلام ائمة الحكمة والكلام
راجعة الى الحكم بقوله الواجب موجود والممكن موجود ولشمل قول الموجود اما واجب
واما ممكن وهو الحصر ولا يحتمل التقسيم بملاحظة معا تمام مشاهدة الحوادث ومطالعة

دليل

دليل
اثبات الواجب في كلامه المقدس بحيث قال لو لم يكن في الوجود ما هو واجب الوجود
لذاته لم يكن موجود اصلا فلو صح الى ذلك تصريح بهذا ومحصله انه لو انحصر في
الممكن لم يكن موجود اصلا والتالي ظ البطلان فان كثيرا من الموجود استحق وجوده
وتصورات السوفسطائية ان الموجودات كلها اوهام وخيالات باطلة كلها اوهام
وخيالات باطلة بيان الملازمة ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح فالمنشأ الاحتياج على ما
هو المذهب المنصور الامكان وكل ممكن قديما كان او حادثا له مرجح ضرورة ان التسوية
طرفي الوجود والعدم الى الممكن على حد ولا رجحان لشيء منهما ولا يصح انه يرجح احدهما
لا مستتبع لعدمه فلو وجد ممكن ويرجح وجوده ما كان لمرجح غيره موجود له لا يخفى من ان
مرجح وجود الشيء يجب ان يكون مؤثرا في وجوده ودلالة انه سبق فبلا محالة يكون
الواجب
ذلك المؤثر الموجد موجودا ضرورة ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وعلى تقدير عدم
كان ذلك المرجح ايضا ممكنا محتاجا الى مرجح آخر ممكن وهلم جرا في الحضل ووراء الموجودة
ممكنا وهو الخلف وان كان الاول اظهر وسلك كثير العبارة عنه اكثر فطال الامكان
لازم في فرض عدم الواجب وانحصار الموجود المنحصر فيها في الممكن وبالجملة كل
راجح مسبوق بمرجح وكل مرجح موجود فلو كان كل موجود ممكنا لكان رجحان وجود
كل موجود ممكن مسبوقا برجحان وجود ممكن متوقف على رجحان آخر موجود ما
ذكر فيكون للطرف حكم الوسط في الاحتياج الى المرجح وعدم الاستقلال في الوجود
والا لا كذا ما دام كذلك اي لم يحصل ممكن حتى يحصل منه ممكن آخر ومرجح فلا وجود ولا

الحاد بالذات ولا بالغير واذ قد ثبت التلازم وتبين بطلان اللازم ثبت
وبطلان الملزوم وهو بطلان خلاف المقدر من الوجود مالك وجوده بذاته من غير
وعلة وذلك ما اوردناه واورد على ذلك بانه يحتمل ان يحصل حكم ممكن
آخر وذلك الآخر بآخر وهكذا الى غير النهاية وتوجيهه ان وجوب
الانتهاء الى الواجب في الصورة المفروضة مع جواز ترتب الممكنات
واستناد تدريج وجود كل منها الى قبله متسلسلا الى غير النهاية ولما كان
هذا الايراد غير موجه ولا يتوجه مساعا على سوء الاعتبار بادر المحشين
الى التنبيه على ذلك فافاد ان هذا الايراد غير وارد لان هذا الاحتمال
انما يكون في التعقل اذا اعتبر استناد بعض الممكنات الى بعضها متصلا بان
يلاحظ ان هذا ممكن دائر وذلك من ذلك وهلم جرا فان العقل يكل او الطرق
لا يحيط بجميعها لعموم ما بينها ولا يظهر التخلف عنده اما اذا لاحظ
جميعها اجمالا وتذكر ان شيئا منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل واحد آخر بالفعل
فلا نسلم انه مادام يلاحظ حكم الوسط لا يحصل شيء منها بالفعل حتى يحصل به
آخر فلا يحصل شيء من الممكنات اصلا اول ومحصل الجواب بيان المقدم
الممنوعة بتقرير اظهر وفيه ان المنع فاسد غير مقبول والسند ظاهر الوقوع
بعد اتيان مقدمات الدليل وملاحظتها ومراعاتها واعتبارها على
ما ينبغي مع التنبيه على منشأ الاشتباه ولا نسلم ان التخلف المذكور لازم

على التقدير

على التقديرين الا ان اللزوم على الكل ظاهر ولو لكل حال في كل اول حكم ليظهر وليعلم
ولم يلزم ورود منع الجواب ومحصله ان التخلف لازم عند عدم الانتهاء
الى الواجب والامر يظهر التخلف في حالة الملاحظة الاجمالية التي لا تخالف الملاحظة
التفصيلية في الملاحظة الذي فيه وجه التخلف لكنه ظاهر وبهذا الظهر توجيه
الجواب توجيهين اولهما ان يكون اثباتا للمقدمة الممنوعة على ما قررنا
اولا وثانيهما ان يكون في قوة برهان التخلف على لزوم التخلف كما اشرنا
اليه ثانيا فعلى هذا يكون الجواب ان يكون التخلف في الفرض المذكور لازم
فالمفروض خلافه وهو ثبوت الواجب حتى هذا اثبات المقدمة التي منعها
السائل ولم الجواب ويمكن ان يستفاد هذا التوجيه من قوله واما اذا لاحظ الخ
ويستفاد منه على منشأ الاشتباه للسائل لعادته ولما كان هذا السؤال متخيلا
لتصحيح الحال وتوضيح المقال قدمه على ما اورده بعده وان كان الاولى في
ذات الخطاط تأخيره ولا يخفى ان ما اخترناه اولى واخرى وبالجملة النظر الى
الى جانب الجواب يقتضي تقديمه وهذا السؤال على ما بعده من الايرادات لما
في جوابه من تقرير الكلام وتنقيحه وتحرير المرام وتوضيحه ووجه ما اشتمل على جواب
ما يرد بعد ذلك والنظر الى جانب السؤال يقتضي تأخيره على انه يمكن توجيهه
بوجه لا يقتضي تأخيره عما بعده وهو نقض اجمالي بالوجه المشهور في صور التي على ما
اشار اليه بقوله لا يقال هذا الدليل منقوض بالسلسلة العددية الواقعة فيما

يحصله

لان عدم العلة العتقاء حصل بعد العدم علته وعدم علته بعدم علة علته و
هكذا الى غير النهاية فيكون انعدام كل واحد من تلك المعدومات محتاجا الى
انعدام واحد من تلك المعدومات محتاجا الى انعدام واحد آخ منها ويجرى
فيه الدليل المذكور ويمكن ان يجاب عن هذا الوجه منها بمنع انه يلزم
الانتهاء الى عدم واجب لذاته كعدم ممتنع او ام وجودي حادث او زايل
ومنها انه يلزم التسلسل فيها ويمنع استحالته كما في الحوادث الا انها لما كانت تلك الوجوه
جدلية وفيها بعد مباحث اعرض عنها وبالجملة الا ما هو الصواب عندي ثم
الجواب على ما يستفاد الى بعد لو بر الصورة السابقة على ما اشار اليه بقوله وكذا
منقوض بالتسلسل في الحوادث فان كل حادث يتوقف على حادث آخ وذلك
مسلم للتسلسل فيها والمشهور ان الحكماء يلتزمون هذا النقض ولا يجيبون بان
الدليل المذكور انتقض ثم اشار الى جواب النقض في الصورتين اجمالا وفصل
الاول اولا فقال لا نم لانا نسلم وقوع التسلسل في شيء من الصورتين لا في الصورة
الاولى فلان الواقع هو انه ليس هناك شيء هو العلة المحضة لهذا التسلسل اي عدم
هذا المجموع وذلك الجزء فكان انسب المفصل الواحد كثرة في نفس الامر وحصل
الكثرة باعتبار العقل ونعله كذلك ليس في التسلسل المذكور كثرة في نفس الامر
وحصل الكثرة باعتبار العقل فقط وكان انه بعد حصول الكثرة يكون كل واحد
بعدم وتلك كذلك بعد حصول الكثرة من تلك الاعدام بعدم وتاخ الا ان العدم

الذي

[illegible]

الذي بين الاجزاء المذكورة سارى والتعدد بين الاعدام بالعلية وكان
التسلسل الاجزاء المذكورة بمعنى عدم الانتهاء والآخر لا بعد العقل الى غير حد
آخ فيه لا بمعنى ترتب امور غير متناهية بالفعل كذلك التسلسل في الاعدام المذكورة
بمعنى عدم الانتهاء اي عدم الانتهاء العقل على اعتبار عدم آخ مقدم بالعلية
لا بمعنى ترتب امور غير متناهية وعدم جريان الدليل في التسلسل بهذا المعنى ظ
لا ستر فيه في ظ هذا الجواب اشكال فانه ظ انه جواب واحد لا جوابان
فان كان معنى التخلف الحكم لم يكن جوازه وعدم جريان الدليل في التسلسل بهذا المعنى
ظاهرا وان كان معنى الجريان ان الدليل لم يكن جوابه لانه يوجد التسلسل معا
وكونه ولعدم لوجه يدفع السؤال ويندفع عنه الاشكال بان يقال انه
جواب واحد مبني على تردد واستفسار وعدم منع فيه تخلف الحكم على تقدير وجريان
الدليل على تقدير وذلك انه استفسر عن التسلسل الذي النقض به الناقض هل هو بالمعنى
الذي ادعى المدعي بطلانه يعني على ترتب امور غير متناهية او بمعنى آخ
هو عدم الانتهاء والوقوف يمنع التخلف على تقدير والجريان على آخ ومحلا حينئذ
الجواب ان اللازم مادة النقض هو التسلسل بمعنى آخ فانه غير لازم والتسلسل
غير صحيح لانقطاع اعتبار المناظر بانقطاع اعتبار ما آخ وبما وجد منه فان منع
الجريان قبل منع التخلف كما لا يخفى وبالجملة ذلك على الاطلاق وانما يكون
كذلك لو كان كلا النقض على تقدير واحد واما اذا كان كل على تقدير آخ

فلا دور لعدم الدورية اوثم لا يذهب عليك ان الجواب الذي افاده وان
كان صوابا الا انه يمكن ان يناقش فيه بوجه فعال انه لا يحسم به مادة الشبهة والاشكال
ولا يندفع به اصل السؤال ولقائل ان يقول ان المعدود والعدل عدم المعلول وهو الليس
الذي يقصده الفعل واخذ كالعدم وهو ممكن ضرورة محتاج الى العلة وسوق الكلام
الى ملازمة التسلسل بمعنى ترتب امور غير متناهية ووقوعه بمعنى آخر والحاصل لا يندفع
بهذا الجواب الصواب الحالي عن الارتياب ما صوريه ووقوعه في الخارج
المقصورة واما عدم وقوع التسلسل في الصورة الثانية فلان سلسلة الحوادث
الى اعتبار ما دام العقل ان اعتبر ترتيبها وتسلسلها من جهة الآباد والاعصار
فهو ليس من جهة المعلول بمعنى العلة لا بمعنى ترتب الامور الغير المتناهية
واستحالة ذلك وهو بان الدليل صريح كما مر وان اعتبر من جهة الازل والماضي
فعدم التناهي مطلقا عند المتكلمين لحدوث العالم بل ينتهي الى ارادته
تعالى عند اكثر المتكلمين فلا تكون تلك السلسلة غير متناهية ولم يلزم ترتب
العلل الى غير النهاية واما على راي بعض المتكلمين وهم الاشاعرة فلا تسلسل
اصلا ولا علل ولا ترتب بل علة الكل ارادة واحدة هو الله سبحانه ونعم
واما الحكيم القائل بقدم العالم والحوادث عنده غير متناهية ازلا وابدا سار ما
وغير المتناهي المرتب بهذا الترتيب لا يتصف شيء بالعدم لزوم توقف الآحاد
بعضها على بعض لمجرد ذلك فان مجرد هذا الترتيب لا يستلزم محذورا

واما

واما ترتبها بحسب التوقف بعضها على البعض وعلية بعضها للبعض الى غير النهاية من جهة
الازل فالمشهور عند الجمهور انه يلزم الحكماء وقد انكروه اما اللزوم فلان
الحوادث والحركات اما علتها التامة ان كانت قديمة لزم قدم الحادث
والا كان حادثا فلزم الدور من جانب المبدأ وذلك هو التسلسل بمعنى ترتب
الامور الى غير النهاية واما الانكار فلانهم قالوا لصدور الحوادث عن
القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق باخرى الى غير النهاية مستندة
سلسلتها الى حركة سرمدية بان يكون لكل حادث مادة قديمة اما
هيولى مجردة كالاجسام الحادثة او محل له كهيولات تلك الاجسام
لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة وكاجرام الافلاك لحركاتها واوضاعها
الجزئية وكالمجردات لصفاتها التي لها كالحدوث صورها او هيولى المتعلقة
كهيولات الابدان للنفوس الناطقة اذ ليس لحدوثها وتجددها فانها تتوارد
على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية الابدية الفلكية استعدادات متعاقبة
لوجود هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها
من المؤثر القديم وشروط حدوث ذلك الحادث واستعدادات مرتبة متوقف بعضها
على البعض الى غير النهاية سلسلة بمعنى ترتب الامور الغير المتناهية لكنها غير مجتمعة
في الوجود ولا استحالة في ذلك اذ لا دليل على استحالة مثل هذا التسلسل اذ الامتناع بالسلم
كالتطبيق انما يدل على استحالة ترتب امور مرتبة مجتمعة معا دفعة واما غير المرتبة كالنفوس

او غير المجتمعة كالحوادث فلا برهان على تناهيها وامتناعها ثم لا يخفى على المحقق
قدس سره بالدليل الذي قرره وحرره الى امتناع التسلسل من جهة المبدأ مطلقا مجتمعة
او غير مجتمعة منع اللزوم والحكم بالاشتراط لكنه لم يطلع لورود سؤال قابلا ولا يلزم ان يكون
عند الحكماء غير متناهية لجواز استناده الى البعض الحركة السرمدية الى غير نهاية فمثلا
بعض معين من تلك الحركة يحصل استعداد حصول حادث في المادة وتتم الاستعداد
في ان انتهاء هذا البعض ليس اولا واحدا في نفس الامر بل البعض منها واحد
منها فلا يلزم وجود امور غير متناهية في نفس الامر حتى يكون هناك تسلسل على ما
ما لزم حتى ذلك ان هناك اول واحد له اجزاء فرضية غير متناهية ووجود معين متكرر فان
تلك الموجود من الحركة هو المتوسطة وهي غير قابلة للتبعيض والتجزية كيف تستند
الحوادث الى اجزائها قلت نعم انها كذلك الا انها ظهر لها نسب مختلفة متصرمة
الى غير النهاية فانها وان كانت حالة واحدة مستمرة ثابتة باقية من اول المبادي
الى الآخر غير منصرمة لكن تختلف نسبتها الى الحدود المسافة فهي باعتبار ذاتها
مستمرة باقية وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود متجددة سيالة غير ثابتة
فاذا اعتبر مع تلك النسب المختلفة والاوضاع المتجددة ما ينبغي له حاز كونها
وضع يتبعها وامكنه صدور الامور الحادثة الذات المتجددة الاحوال والصفات
هي الشتات بوجه يصح للتوسط حدوث الحوادث مستطيع على التحصيل والتفصيل
في الفصل الثامن من الملحقات من غير لزوم تسلسل محال واما استلزام هذا التقسيم

الى

الى الحكماء القدماء من الجعل الطبائع الوجود امثاله قدس سره في مواضع بلا امتراء فانهم
انكروا ذلك على ما لا يخفى على من تصفح الصحف الموروثة منهم وانما التزمه من تقدم من
المتفلسفين المتأخرين ممن لا اعتداد بكلامه ولا اعتبار لالتزامه على ما يرى
في كتب المتأخرين من المتكلمين لا يقال قد حكم الحكماء بتقدم الانواع التي يوجد كل فرد
منها على الآخر كالانسان وكثير من سائر انواع الحيوان والاجرام وذلك الحكم ممنوع
لانا نمنع توقف كل فرد في شيء من الانواع على آخر مثله وفي الانسان وامثاله سلاسل
مترتبة كل سلسلة منتهية الى مبدأ حادث لا الى آخر فان التكون يكون بالتولد
والتوالد كليهما وذلك غير مستنكر ولا مستبعد عند اعرف الاجلاء الوقائع
من الحكماء هذا واكثرهم بل اكثر القسم مطلقا قال المعلم الثاني ابو النصر الفارابي في رسالته
رتبة الكثرة لا يجوز ان يكون على ممكنة لا نهاية لها لان كل واحد منها خاصة
الوسط فيكون معلولا باعتبار وعلة باعتبار آخر وكل ما له خاصة الوسط
فله بالضرورة طرف والطف بيانه بهذه العبارة وان صح حملها على معان
أخر غير هذا الا ان المحقق رأى حملها على هذا اولى هذا ثم ان المحقق قدس سره
بعد ما قرر وحرر الدليل الذي اختاره اراد ان يشير الى تكميل وتتميم باعتبار
هذا الدليل وسائر الدلائل بعضها فان قيل لا نسلم ان وجود الممكن يحتاج الى المرجح
لاحتمال ان يكون الوجود لبعض الممكنات اولى له الشيء من العدم اولوية غير
منتهية الى حد الوجوب فيكون وجوده راجحا على عدمه واذا وجد ذلك الممكن

بلا مرجح يلزم ترجيح المرجوح وهو جائز قطعا قلت ذلك الممكن اما ان يكون له علة او لا وعلى
الاول اما ان يكون علته غيره او نفسه والاقسام باسرها باطلة لانه ان كان
غيره علة لنفسه لزم خلاف ما فرض وان كان هو نفسه علة لنفسه لزم ايجاد
الشيء لنفسه وهو محال لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وعلى الثاني يلزم جواز انعدام امر
ممكن بلا علة موجبة لذلك لانه ان كان موجودا بلا سبب وكان جائز العدم
لامكانه لم يكن عدمه بانتفاء سبب وجوده على ما هو شأن سائر الممكنات لان
وجوده بلا سبب بل يكون انعدامه بنفسه كما ان وجوده كذلك فلزم جواز انعدام امر
موجود بلا علة معدمة لذلك وهو ممتنع ظ فانا لا نم انه لو لم يكن لوجوده سبب كان
انعدامه بنفسه لم لا يجوز ان يكون انعدامه لعلة معدمة مغايرة لنفسه فان اللازم
صحة العدم مطلقا لا صحة العدم بنفسه ويمكن ان يجاب عنه بان تلك العلة ان كانت
وجودية كان عدمها من اسباب وجود ذلك الممكن وان كانت عدمية كان
وجودها من الاسباب لما تحقق في موضعه من ان احد طرفي وجود شيء وعدمه اذا
علة لامر كان مقابله وعند انضمام هذه المقدمة المسلمة المقررة الى ما منع تم الدليل
ايا ما ومدفع المنع الظاهر الا ان في تحقيق تلك المقدمة كلاما لا يسعه المقام وسيطلع
فيما سيأتي على ما يرد على هذا الدليل بوجه ان يكون ما ملقيه وتحقيقه ويدرب
على وجه آخر من الجواب فلا نطول بايراده في هذا المقام وانما ذكرنا من الدليل مفصلا
اشارة الى المعلم الثاني محالا على ما نقل عنه شارح كتاب الاربعين بقوله لو حصل

سلسلة

سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدأه ممكنا حاصلا بنفسه لزم ايجاد
الشيء لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وذلك افحش فقيل عليه نظرا اما
اولا فلان وجود الممكن لو فرض لرجحانه على عدمه لا يحتاج الى سبب بل يكفي في وجوده
الرجحان الناشي من الذات من غير احتياج الى علة واما ثانيا فلان وجوده
لما كان مستندا الى الرجحان فعدمه انما يكون بزوال ذلك وقد يكون الزوال
بسبب بعض كوجود [illegible] والمانع فلا يلزم صحة عدمه بنفسه او لانا لو فرض عدم بلوغه
الى حد الوجوب كان مع بقاء الرجحان جائزا ولزم من ذلك جواز عدمه
من غير سبب فيجري الدليل ولو قرر ان الممكن الراجح ان وقع بسبب فذلك السبب ان
كان نفسه لزم كون الشيء علة لنفسه وان كان غيره لم يكن منتهى سلسلة الممكنات وايضا
لا يخفى ان كلا نظريه نظر في نظره عمدا اما الاول فلان قوله لا يحتاج الى سبب غير صحيح ضرورة
ان الممكن الراجح مع الرجحان جائز العدم والا لكان بالغا الى حد الوجوب فلو لم
يكن لوجوده مع بقاء الرجحان سبب لم يكن لعدمه ايضا سبب والا لكان عدم ذلك السبب
من اسباب الوجود كما لا يخفى على ارباب الالباب ولا يرى ايضا في الاصحاب
على ان ارتفاع المانع من الاسباب ومن ان سبب العدم في الصورة المفروضة مانع
للوجود وظهر ان الواقع بالرجحان معلول السبب واما الثاني فلان قوله فلان وجوده
لما كان مستندا الى الرجحان فعدمه انما يكون بزواله ليس بشيء لان المفروض
ان الراجح مع بقاء الرجحان جائز العدم والا لكان الرجحان موجبا للوجوب

وهو خلاف المفروض ثم بعد ما مهدنا لا يخفى عليك سائر مقاصد نظائره ساقوه
وجه يكون ذلك السبب بنفسه زوال الوجود ضرورة ان عدم المانع من الاسباب ثم
اقول ههنا دقيقة اخرى تحت البينة لتاملن ان هذا الدليل على تقدير تمامه
لا ينفع به في اثبات الواجب الا بعد اعتبار مقدمة اخرى هي ان لكل
موجود له سبب علة سبب موجود فانه غاية ما لزم من الدليل ان يكون الممكن
الراجح وجود سبب في الوجود وان كان ذلك السبب عدميا ثم اشار الى تتميم آخر
فقال فان قلت لا نزاع في ان مجموع الواجب بالذات ومعلوله الاول
موجود وليس واجبا بالذات لاحتياجه الى اجزائه ولاستلزامه تعدد الواجب
بالذات فيكون ممكنا فلو صح ما ذكرتم ان الممكن الموجود يحتاج الى ما يرجح وجوده
لكان كذلك الممكن ما يرجح وجوده وليس كذلك اولا يجوز ان يكون ما يرجحه
اجزاءه فقط لاحتياجه الى الجزء الآخر ولا ان يكون مجموعهما لانه لزم تقدم
ان الممكن يستحيل ان يرجح وجود نفسه ولا ان يكون شيئا اخر لا شيء آخر
مقدم على هذا المجموع حتى يرجح وجوده قلت ذلك المجموع اما ان يعتبر ملاحظة
ما هو مجموع دفعة معا واما ان يعتبر ويلاحظ انه واحد واحد مفصلا فان اعتبر
بالوجه الاول كان له علة مغايرة له بالاعتبار وهو ذلك المجموع بعينه معتبرا بالاعتبار
الثاني ولا منع في ذلك ولا استحالة فيه كما ان المعلول بما هو معلول اعتباري كذلك
العلة بما هي علة اعتبارية وان اعتبر بالوجه الثاني فلا نم ان المعتبر بهذا الوجه معلول

بل علة

بل علة ومعلول اذ لما ان كان ذلك المجموع اقتضاه العلة بحسب نفس الامر مع قطع النظر
عن الاعتبار فيسوق حاله ويمكن ان يستفاد مما افاده ووجهه لوجود الجملة
حاصل ما اشار اليه في الجواب انه لو اعتبر المجموع مفصلا لم يكن محتاجا الى علة بحصره وان
مجملا لكان علته بعينه والاستحالة في ذلك على الوجه الذي قرره وتحصيله موافقا لما
عصر من العقلاء في جواز قلت اعلم اولا ان الامر المتعدد لو اخذ على وجه كان احدها
معا مجملا وبهذا الوجه يكون واحدا ويكون اللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل
مجموع الامور والثاني لا معا مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل هذا وذا
وبهذا الوجه يكون كثيرا او كثيرا ما يختلفان في الاحكام مثلا مجموع القوم لا يسعهم و
ارض وبيت لا معا يسعهم فانه اذا دخل منهم الدار واحد ثم دخل واحد آخر وخرج
وهكذا الى ان دخل القوم باسرهم يصدق دخول الدار للقوم باسرهم بدخولات
متعاقبة وليس القوم سوى هذه الآحاد الداخلة على التعاقب لا يمكن ان يثبت
دخول الدار المذكور لجميعهم لا على التعاقب اذا علمت ذلك فنقول ان ما يرجح وجودهما
معا بسوء بما هو والامعا لاحتياجه الى الكل الى واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون
هذا وذاك على ما يرجح مجموعهما معا بعينه ثم اشار الى الاعتبار الآخر وقال فان قلت
يفصل الكلام اليهما معا مفصلا فانه الممكن يحتاج الى مرجح قلت لا نم انه ماخوذا
بهذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود بذاته وممكن يوجد له
علة فيه نظر لان الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله واذا اخذ

على وجه التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه كان كل واحد منهما موجودا فيهما
موجود ان ضرورة وان اتصاف المتعدد انما يكون باتصاف احد من احاده كلا
بانه موجود بينهما والممكن الموجود ولا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا
وسواء اعتبر مجملا او مفصلا او الاجمال والتفصيل يوجب اختلاف الملاحظ ولا
يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول الاول مثلا لا شك
ان مجموعهما سواء لوحظت مجملا ومفصلا موجود او المراد بالمجموع منهما موجود ضمن
الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات الاسم وهو موجود لا موجود ان
لم يكن وصف الوحدة الموجود واذا كان موصوف الاسم موجود او هو ممكن
لاحتياجه الى الاحاد فلا بد له من علة وليس ثمة شيء آخر يصلح علة له والمجموع مادة
الاشكال على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل
بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي احد محمول او مفصلا بصفة الدار سهم
على التعاقب ولا بصفة بانها سهم احمص اولى بلفظ الفرض
عما وسطوه من خطابه ثم هو ان الكلام مبني على ان المجموع المأخوذ مفصلا يمكن المجموع
لمنع امكان المجموع بهذا الوجه ولو صح الكلام في المرام ان الامكان نسبة بين
الشيء ووجوده وكذا الوجوب فاذا نسب شيء واحد الى وجود واحد كان بينهما
نسبة واحدة وكذا اذا انتسب جميع متعدد من حيث انه واحد الى وجود واحد
كانت النسبة ايضا واحدة واما اذا انتسبت الى وجودات اكثر يكون نسبة فقط

ان المجموع

ان المجموع المعتبر مفصلا نسبتان منسوبان الى وجودين او نسبتان منسوبان الى وجود واحد
فلا تعدد في حقيقة نسبة قوله المجموع المأخوذ مفصلا ممكن كلام مجمل وهو مع بل غير محصل
فان ذلك المجموع اذا اعتبر مجملا منتسبا الى وجود واحد فلا تعدد او وجودات
مفصلة لم يكن المجموع مأخوذا مفصلا مع ان في التشكيك المحذورات التي لا تخفى لتفصيلها
واذا اعتبر كل منهما منتسبا الى وجود واحد ووجودات مفصلة لم يكن ممكنا فقط
بل ممكنا وواجبا مع ان الاول من الفساد الظاهر ان مورد التقسيم الى الوجوب
والامكان انما هي النسبة الواحدة فان الوحدة معتبرة في كل قسيم مجموع الشيئين والشيء خارج
على التقسيم ثم في سائر اقواله وعباراته مناقشات بتركها لا تخلو وبالجملة
الفائدة التي افادها المحقق قدس سره فائدة تامة ليس الدليل المذكور ولا
يرد عليها ايراد ولكن ان بعد ذلك فاعرف ذلك قبل ان النظر في مفهوم
الوجود يعطي انه لا يمكن جعله الا بالواجب او لو جعله الوجود في الممكن لم يتحقق
موجود اصلا بيان الملازمة انه على ذلك التقدير تحقق الممكن اما معه بدون علة وهو
ترجيح بلا مرجح او لنفسه وذلك العراء ممكن على هذا التقدير فاما ان ينتهي الاحاد الى
غير النهاية او يدور وعلى التقديرين يكون افتقار الاحاد بان لا يوجد شيء منها
ممكنا فيكون وجود كل واحد من تلك الممكنات غير مستند الى سبب مرجح وجوده
على عدمه وهو ترجيح لان الممكن ما لم يجب لم يوجد ولا يتحقق الوجوب الا اذا امتنع
جميع انحاء العدم وهذا الامتناع في الممكن بالضرورة بدون الواجب غير متحقق

لجواز استناد الكل منها في ضمن استناد الكل وهذا البرهان لطيف ضعيف المؤثر غير محتاج
الى ابطال الدور والتسلسل اقول ولعمري انه ليس بشيء وقولك يكون اتصاف الآحاد
باسرها بان لا يوجد شيء منها ممكنا ممنوع ان اراد به الامكان بحسب نفس الامر [illegible]
مسلم ان اراد به الامكان الذاتي لكن قوله فيكون وجود الممكن غير مستند الى سبب عدم
وما ذكره في بيانه غير تام فان الممكن ما لم يجب لم يوجد وضرورة الشيء واجبا في
نفس الامر لا يستلزم امتناع جميع انحاء العدم نظرا الى مجرد ذاته والا لزم انقلاب
الممكن الذاتي الى الواجب ولزم ان لا يتحقق ممكن اصلا فان سائر الممكنات في
نفس الامر الموجودة لم يرتفع عنه الامكان الذاتي ولم يمتنع عليه جميع انحاء العدم
وبالجملة ان اراد بجميع انحاء العدم ما يشمل العدم نظرا الى مجرد ذاته حتى يرتفع بامتناعه
الامكان الذاتي فقوله لا يتحقق الوجوب الا اذا امتنع جميع انحاء العدم ممنوع بل
[illegible] وان اراد به ما يشمل جميع انحاء العدم بحسب نفس الامر حتى يرتفع بهذا الامكان
الامكان بحسب نفسه فبين انه مسلم لكن لا يلزم من شيء مما قدمه ان لا يكون جميع انحاء
العدم بهذا المعنى ممتنعا فان امكان اتصاف جميع الآحاد بهذا المعنى ممنوع فان
الآحاد باسرها معلولات معتبرة مع العلل بحسب الذات والمعلولات المعتبرة كذلك
واجبة قطعا غير ممكنة اصلا ثم دعوى وجوب انتفاء جميع انحاء العدم عن الممكن
ثم وانما هي الدعوى من غير مستند وظهر ان الذي سماه برهانا لطيفا حسنا ليس في
شيء مما حسبه من اللطف اللهم الا ان يحمل على اللطف والحسن من وجوه آخر لا تخفى

ثم

ثم انه زاد في الحد تمهيدا لبرهانه الحسن السخيف هذا العطى النظر ان بعض
الموجود واجب بالذات من غير استدلال على وجود الواجب بوجود الممكن كما هو
المشهور من طريقة المتكلمين وقد وضعه في الاشارات بانه طريقة الصديقين
فان تلك الدليل منحصر في الاني واللمي والواجب ليس معلولا فالدليل على وجوده
يكون انيا فلا فرق بين الطريقين قلت الاستدلال بحال مفهوم الموجود على
ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب بعلم في نفسه الذي هو علة لكل شيء
وكون بعض الموجود محمولا على فرد هو الواجب حال من احوال تلك الطبيعة وهو
مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال الفرد لها معلول للحالة
الاولى وان شئت قلت ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على
انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته اقول انه ظن ان الدليل المتكلمين على
اثبات الصانع اني ودليله كدليل الحكماء لمي وقول الباعث على طريقه ظ
كلام المحقق في شرح الاشارات حيث علل ما معناه ان طريقة الصديقين في بيان الواجب
واحواله اوثق واشرف من طريقة المتكلمين فان البرهان اللمي اشرف من الاني
فظن انه لا يلزم من ذلك ان يكون دليل اثبات الواجب على طريقة الصديقين
لما دون الآخر فان الذي وصفه بالوثوق وزيادة الشرف هو طريقة الصديقين
في الواجب وصفاته وبراهينهم على اثبات الاحوال والصفات لمية خلافا
للمتكلمين المستدلين عليها بالآثار وهذا كان في الترجيح كما لا يخفى واما

اثبات الواجب فقط النظر يقتضي ان يكون دليله على الطريق الثاني والنظر الفاسد
يعطي الى ان الذي لهم في الدعوى على الطريق الثاني بعد تسليم ان دعواهم اي
الممكنات مستندة الى الواجب وان الممكن له موجد واجب او ان العالم له خالق
وصانع لا مجرد ان الواجب موجود بل هذا الامر ثابت بما سلف تسليمه ومع هذا انما المراد
ان في الموجودات ما هو واجب بالذات ولا يخفى ان الدعوى على ما ادعيتم او
توهمه في الضروريات دون النظريات ومن هذا انما قد صار في الدعوى
فرق بين وصاحب العقل حيث لم يعط بالفرق البين بين الامرين حيث ان الدليل
الحكماء على قولهم الواجب موجود لمن وقع فيما وقع واضطرب وقال ان اثبات
فانه دال على اثباته ولم يثبت بانه لو كان الاستدلال على ثبوت مفهوم الموجود
للواجب برهانا لمن فكان ثبوت هذا المفهوم للواجب معلولا لكان ثبوت
الموجود للواجب لعلة فلم يكن واجبا هذا والمشهور المسطور في كتب جمهور الحكماء
القدماء والمتأخرين في اثبات الواجب دلائل ٩ عن ما اشار اليه المص
واي اورد جميع ما اورده مع ما يرد عليه في رسالة مفردة الحقها بهذا
الشرح ثم اراد ما سلكت

الفصل الثاني

في الوجود وزيادته ينبغي ان تمهيد
مقدمة هي انه قد صرح موضوعا ان الوجود معنى واحد بديهي مشترك بين
الواجب والممكن ثم اكثر الطوائف اطبقوا وقرروا انه زائد على الماهيات
الممكنة كلها الا ان كل فرقة اعتبر والزيادة بوجه والمشهور من مذهب الحكماء و

ولبعض

ولبعض المتكلمين المتأخرين انه عين ماهية الواجب تعالى وكثير منهم قرروا ان العين هو الحق
لا المطلق المشترك وتحقيق الكلام في المرام ان في نسبة الوجود الى الواجب من حيث العينية
والزيادة وفي نسبته الى الممكن ثلث مذاهب قد اشترك بعضها في حين المغايرة والوجود
ارتباطه فالاول مذهب جمهور المتكلمين والحكماء حيث قالوا وجود الممكن زائد على الماهية
قائم به والارتباط بالقيام والزيادة لصور المذهب الثاني ان الوجود حقيقة
الواجب تعالى وارتباط الممكنات به هو ان الماهيات الممكنة تقييدات للوجود
مكونة منه كالشجرة في النبات والموج في البحر والوجود منبسط على تلك الماهيات
متوسط تلك الارتباط يقال للممكن انه موجود والمذهب الثالث ان الوجود
واحد شخصي وجزئي حقيقي غير قابل للقسمة والتجزئة والشركة وهو حقيقة الواجب تعالى
وارتباط الممكن به هو ان للممكن نسبة اليه فيها يقال للممكن انه موجود وكيفية تلك
النسبة مجهولة بمعنى كون زيد موجودا ان له نسبة وربطا الى الوجود لا ان
الوجود قائم به وذلك ان معنى الموجود وجود وذاك يتحقق بتلك النسبة
ولا يلزم قيامه به فح يكون معنى قولنا الواجب موجود انه نفس حقيقة الوجود
لا ان الوجود قائم به او عينه والوجود جزئي حقيقي والموجود كلي قال العلامة الجلال
وهذا المذهب الثالث مذهب المحققين وهو اولى من الاولين فانه يلزم منه
محذورات مبنية في موضعه ومن الثاني ايضا لانه يخالف للشرع ويلزم منه
الاشياء الدنية اليه لكونه تعالى والتجزئة تعالى الله عما يقولون هو كالبحر

والعرض والمعروض هو كالذات فح لو كان المعروض جزءا لزم تجزية الواجب فيلزم
الامكان وان لم يكن جزءا على ما قيل لزم الكثرة الذي لعله اولى في الزامهم بامثال
هذه الايرادات ابحاث فانه ان اريد بقوله المعروض جزء للجزء انه جزء
للجزء من حيث هو فهو غير مسلم فانه في مرتبة الاحدية لا معروض ولا جزء وان اريد
به انه جزء للمعروض فمسلم لكن لا يلزم منه ان ذلك مستلزم لتجزية المبدأ الواجب
في مرتبته واما لزوم التجزية لو لزم تعدد الشيء لا بد للظهور في المظاهر الامكانية
ولزوم التجزية باعتبار الظهور في المظاهر ليس بمكلف عندهم وهم قائلون به
والذي ذكره السيد لا يدل على بطلانه ومن اراد ابطال ذلك فعليه بطريق آخر
ولا يكفي مجرد ما ذكره السيد كما لا يخفى وكذا السيد الا اتيان الدليل على
قواعدهم غير مسلم اللزوم انه ليس في مرتبة الا هو كان الله ولم يكن معه شيء ثم
بعد الشروع بالظهور في المظاهر حدثت الكثرة العددية والجسمية والعلة والاثر والدليل
والمعلول انما هو بالنسبة الى المظاهر لا اليه وهو من حيث هو ليس فيه شيء من ذلك
ثم ان كلام جميع الحكماء من الاشراقيين والمشائين وجمهور المتكلمين غير الصوفية
والمخصوصين والمتكلمين صريح في خلاف المذهب الثالث بل يجمع الدلائل
الدالة على بطلانه ولعل العلامة الجرجاني اراد بالمحقق سرده من اللاحقين
كالعلامة قطب الدين الرازي وامثاله ممن نظر في ظواهر اقوال الصوفية
واراد التوفيق بينها وبين القواعد العقلية ومن رفع الحجة عن البين

يعني

يعني ان المراد انه كلي جنس وان هذا الثالث مع انه غير مطابق
لما بينه ارباب العرفان وشاهدت اصحاب الوجدان غير موافق المعقول لاصول
اهل الحكمة والتصوف والكلام ولا ملائم للنقل ولا للعقل على ما اعترف به
السيد المحقق فان العقلاء باجمعهم اطبقوا وصرحوا على انه لا وجود ولا
يكون امكان شيء ووجوده هو بعينه الوجود مفارق غير مقارن لذلك
الشيء وان قيل بالمقارنة عاد المحذورات التي الزموا وبالجملة الوجود
الجزئي الحقيقي الذي اثبته كالجوهر المجرد اي كما انه مفارق للموجودات
لزم اشكالات وان كان مقارنا لها لزم جميع المحذورات التي الزم
على الاحتمال الثاني محذورات لا تخفى على اولي النهى ومع هذه كلها انتحله
بعض الدوال من القاصرين من اجلة المعاصرين وادعى ان حقيقة الواجب
وكنهه انما هو الجزئي المردود المعنى الذي هو المتبادر من الوجود المصدري ويسطع فيه مسائل
على مزيد تفصيل وتحصيل ثم ان المصنف قدس سره ذهب الى ان الوجود بالمعنى
المصدري زائد في الكل لكنه ربما يراد به الوجود وهو بهذا المعنى عين الواجب
والممكنات كلها الا ان للممكنات ماهيات والواجب لكونه منزها عن الماهية
ماهيته عين الوجود وادعى ان مذهب الحكماء هذا الا ما هو المشهور عند
الجمهور من ان الوجود ماهية الواجب بمعنى قولنا ما هيتها اللغة انه لا حكم
ويؤيد لو صح ذلك انه ورد في عبارة الشيخ الرئيس ان ماهية الواجب انيته مسلا

بان الوجود او الوجوب لو كان زائدا لكان ممكنا فكان معلولا فعلته ليس ذات الواجب
والا لكان موجودا قبل كونه موجودا فتعين ان يكون غيره فلم يكن الواجب واجبا
واعترض عليه صاحب الاشراق في تلويحاته بانه انما يتم لو حصل اولا
انه مخصوص بالممكنات الموصوفة بالوجود انها صدرت لعدم وجود الموجود
على عارض وثانيهما ان الوجود اعتباري ذهني ليس بزائد في الوجود العيني
وحيث لم يكن له هوية لم يكن له علة لا المهية ولا غيرها بل الذي هو العلة هي نفس
المهية ولا يلزم الا تقدم المهية في الممكن على وجوده لعدمه وكذا الوجوب
فبطل الاستدلال به اي بوقوع النقض هذا خلاصة كلامه واول الانصاف
الى شيئا من الوجهين ليس بشيء اما الاول فلان النقض انما يتوجه على القائلين بان
الوجود على العين او عارض لزم مسلميها والشيخ ليس في شيء منهما والنقض
بوجوه آخر اوردته في مواضع اخرى واما الثاني فلان اعتبارية الوجود
وسلب معلولية عنه صاف ولا مدافع لشيء مما اثبته الرئيس كما لا يخفى وبعد هذا
كله عبارة الرئيس محمول على دعوى اخرى وان كان الاولى بالحمل خلافها وهو
على ما حررناه وقررنا المطلوب ان الوجود صادق على مفهوم الوجود والوجوب الذاتي
اعني مفهوم الواجب بالذات ليس زائدا عليه فهو واجب بحت لا انه شيء
واجب كالف واجب او نحو واجب بخلاف الممكن فانه شيء واجب بالغير مثلا
سماء واجب او ارض واجب او انسان واجب الى غير ذلك وبالجملة الممكنات

تامل

تامل لان ينقسم النحو من القسمة والواجب بالذات غير قابل لها اذ لو صح وجود التقسيم
ولكان الفا واحدا مثلا لحكم العقل بان مفهوم الواحد لما لم يكن عين مفهوم الالف
ولا جزءه لم يكن الالف في حد ذاته واحدا بل لوحظ في كنه المهية من ان كل
مهية فهي من حيث هي ليست الا هي وهي في حد ذاتها ليست بموجودة ولا
بمعدومة ولا واحدة ولا ممكنة فلا بد ان يكون لوجوده ووجوبه سبب لعروضه
واحدا وذلك السبب ان كان غيره لزم ان يكون الالف واجبا بالغير والموجود
انه واجب بالذات وان كان عينه لزم تقدم الشيء على نفسه هف ولو صح
ذلك وصح انه لو كان للواجب مهية لكان مفهوم الموجود والواجب
عرضيا لها لما سبق انهما عرضيان لكل مهية وبين ان كل عرضي ممكن فيكون
الواجب من حيث انه موجود او واجب ممكنا فلم يكن واجبا ومن ثم ذهب
الحكماء الى ان كل ذي مهية معلول والى ان ما هو واجب لذاته لا مهية له
والى ان الوجود مجرد عن المهية في الواجب وليس مجردا عنها في الممكنات
ثم ان صاحب الاشراق استدل في تلويحاته على هذا بوجوه آخر فقال
اعلم طريق عرشي ان الذي يفضل الذهن وجوده عن ماهيته فماهيته معلول
ومعرد لعلة ما ملخصه ان الواجب لذاته لو انقسم تخالف الذهني الى ماهية
ووجود لكان له ماهية كلية وكل ماهية كلية فانها لا يمتنع لذاتها وقوع
عن ماهيته فلا يكون وجود شيء ليس تلك الماهية لكن له الترجيح بلا مرجح واذا لم

ولذا لم يجب وجود شيء لنفس الماهية لم يكن الواجب لذاته واجبا سبق حقيقته بحث
انتهى كلامه و اقول فيه بحث من وجوه منها الى لزوم الماهية الكلية على التقدير
المذكور فتح ولم لا يجوز ان يضطر العقل الى انية جهة فوق تشخصه بذاتها
ولو لم يسم هذا جهة كان النزاع لفظيا واما ثم ما ذكره ان لو ثبت ان كل
ما وراء الوجود يجب ان يكون جهة كلية ومنها وجوه آخر فصلتها في
موضعه وبالجملة ذهب الحكماء كلهم الاشراقيون منهم والمشاؤون وقوم
من المتكلمين الى انية الواجب ماهيته وصرح المتأخرون كما اشير اليه اولا
والمص حمله على ما قرره في هذا الكتاب جريا على ما هو المستفيض من اشارات
المشائين وتلويحات الاشراقيين ح ان الممكن حمل كلام الاولين على
ما هو لنفسه الا وفي المتأخرين لعلهم ح هو الكلام على ما وضعها كما راوا
من الصعوبة في كون مثل مفهوم الموجود غير عرض مع امتياح كونه ذاتيا
وانحصار المحمولات فيهما ولهذا اورد المص قدس سره فقال فان قلت فاذا
لم يكن مفهوم الواجب زائدا عليه فاما ان يكون جزئيته ويلزم تركب
الواجب او عينه فيكون جهة فيلزم ان يكون الواجب ذا جهة وقد
منعتم هذا وقرر السؤال او حوه ما قررنا و اجاب عنه بما يدفع للسؤال
السؤال على تقديريه مع ابتنائه على ما يمكن ان يستفاد منه الجواب على ما يريا
فقال قلت نختار عينه ولا يلزم ان يكون جهة فان كل واحد من المفهومات

المحمول

المحمولة على شيء بالمواطاة ذاتيا كان او عرضيا غيره ومتحد معه في نفس الامر
حيث ما يصدق في موضوعه ومصداقه من تلك المحمولات ما يصلح لان يقع جوابا للسؤال عنه بما هو
مثلا كل واحد من مفهوم الحيوان والناطق والماشي والكاتب غير الانسان
ومتحد معه في نفس الامر واذا سئل عن الانسان بما هو يجاب بانه حيوان ناطق لا يصلح العطاه
ولا يجوز ان يجاب بانه ماش او كاتب لا بالعطف وبالجملة يكون الاول مصداقا دون الثاني
وان كان كل واحد منهما متحدا معه في نفس الامر فهذا تمام كلام المص في هذا المقام
وحاصله انه خالف المشهور عند الجمهور من معنى كون ماهية الواجب انيته وقرره بوجه آخر و
ثم بنى عليه التوحيد على ما سيجيء في مباحثه كما اشار اليه ثم ان بعض الدواني والخفري
اجلة المعاصرين اورد على التقرير وتغيير الارادات ثم قرر الامر على وجه آخر ينبغي
لنا حيث اورد ما قرر كلام المص ان يلتفت الى شيء مما اورده هذا المورد واورده
ثم اشار الى ان تقرير هذا المعاصر القاصر انه قاصر عن وصول حاصل كلام المص ان مراد الحكماء
بقولهم الواجب لا ماهية له وراء الآنية انه هو الموجود البحت المنزه عن الماهية ان ماهيته
هو الوجود الخاص على ما توهم وهذا القاصر للمعاصر اورد عليه الايراد في وجوه كما اورد
انه على ما ذهب اليه من انه الموجود البحت ان كان ذلك عين المفهوم الاعتباري
البحت فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب من الاعتبارات التي هي من المعقولات
الثانية وان كان فردا من افراد هذا المفهوم ورد عليه ان كون هذا الفرد موجودا
ان كان لكونه فردا من افراد هذا المفهوم وكونه فردا من افراده عارض له اما

مفارق او لازم فلا يكون عين الوجود بالمعنى المتعارف وان كان موجودا في ذاته فلذلك
انه عروض للوجود المطلق فرد منه فيكون موجودا من بذاته وفرد باعتبار كونه فردا
من الوجود المطلق الثاني انه على تلك القواعد يلزم ان لا يكون فرد من ذات فلذلك الذاتي من ونفى
للمفهوم المشترك فضلا عن فرد منه ومن غيره من الممكنات في هذه الحيثية بل لا معنى للتحليل
الى الوجود والمهية معنى اصلا اذ ليس فرد خاص موجود من المفهوم المشترك غيره وذلك
هو التحليل فان قال المراد من التحليل انه لا يمكن تحليله الى الوجود الخاص والمهية وبينهما
قد حصل الى ان الوجود الخاص والوجود المطلق معنا ان الانسان الموجود يتحلل الى
الانسان الذي هو ذاته والوجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك يتحلل
ما زعموا انه ذات الباري تعالى الى ما سموه الوجود البحت ومفهوم المطلق الصادق
عليه صدقا عرضيا ولا فرق بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان
الى الوجود الى جزء العارض ومعروضه الانسان بناء على ان العارض له حصة من مفهوم
المطلق كان هناك كذلك فان العارض له ايضا حصة منه وان زعمت ان التحليل
في صورة الانسان الى المهية والحصة وبينهما الى ما سموه الوجود البحت ومفهوم المطلق
على الحد وكان تحكما غير مسموع الثالث ان ما قرره من ان الواجب لا مهية له اصلا
ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد انه له ذاتا لكن لا يسمى مهية بحسب
الاصطلاح فهو بحث لفظي لا يرجع الى حاصل حكمه فان من يقول ان حقيقته هي نفس الوجود
القائم بذاته ان يريد المعنى الذي يريده من الذات فلا معنى للمشاحة الا في اللفظ اثبت

اذا

اذا امعنت اولي بامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان
ذاته تعالى خارج عن ادراكنا فحمل عليه الموجود بالحمل العرضي يلزم صدق مفهوم الموجود
اي من عليه ذاتا حتى يكون بذلك راجحا على الممكنات فهو من هذه الحيثية شارك
الممكنات فمن اين يظهر الرجحان الذي هو المطلوب اذا عبر بما ذكرنا فالرجحان فلا بد وان له
وجود خاص هو مبدأ الانتزاع هذا المفهوم بذاته لا انه وجود بذاته وغيره انما
يصير كذلك بواسطة غيره هذا المحصل تمام ما اورده هذا المورد على كلام المص
واعترض انه ليس شيء من افراد انه شيء الا ان قال الجواب اما الحمار فانه عين مفهوم الموجود
وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه والحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما ان كان حكما بوجود
عين ذلك المفهوم وان يلزم من ذلك كون ذلك المفهوم جهلا بمعنى منها واما ان
هذا المفهوم امر اعتباري فظاهر الفساد فان كان الوجود موجود امر ضروري
الا ترى ان القوم ذهبوا الى ان الموضوع علم الاعلى هو الموجود المطلق ثم حكموا
ان وجود موضوع غني عن الاثبات لانه بين الثبوت ثم ان اراد بكونه
من المعقولات الثانية انه من المعقولات الثانية على رأي المتاخرين فمسلم وان
اراد انه كذلك على رأي القدماء فهب انه تم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون
موجودا في الخارج كالعلة والمعلول فظهر انه يمكن ان يكون الواجب عين مفهوم الموجود
بحسب الوجود الخارجي فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحث هذا
النحو من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب وقوله ورد عليه ان يكون هذا الفرد

موجود [redacted]
المجرد على الشي
في اعتبار الذهن فان سئل عن ذلك الشي
العارض وغيره فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب
انه غيره فالاتحاد بينهما يكون في الوجود الخارجي والتغاير في الذهن واعترض
في ان النسبة بينهما لا يكون حيث يكونا متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران والثاني
ان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون له الوجود الذهني لا يكون له نسبة الى العارض
المذكور وقد اجيب عنه بهذا القول اذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود
ذهني لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود
نسبة حتى يستقيم ان يقال المعنى بهذه النسبة ذاته او شي آخر فلا فائدة للكلام ولهذا
يظهر الفرق بينه وبين الممكن وتندفع ايرادات الثلاث وسقطت الترديدات البعيدة
التي يحتملها الظاهر المسلمة والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني يتكثر بحسبه
وذلك في الواجب ممتنع والجواب عن الثالث ان الماهية وهو جوابه هو عبارة
عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل فاذا تجرد عنها عند العقل
ثم اخذ مما عن الاله وعنده فح تكون الذات في نفسها عارية عن العوارض
المجردة في نفس الامر مخلوطة بها فصح ذلك عنها فيطلب سببا في ذلك وسند
لا يخاله الى امر ما هو غير تلك الذات او غيرها ولما لم يصح اسناد العارض الذي

هو

هو مفهوم الموجود الى الذات المذكورة بناء على ان الشي ما لم يوجب لم يوجد وبعين ان
يكون اسناده الى غيرها فحكموا بان كل ذي ماهية معلول وانت خبير بان ذلك شامل للكل
سواء كانت الماهية وجودا او غير وجود واذا ما حسه من ان الهوية
[redacted]
يلزم ان يكون هذا المعنى
مقتضيه بعد لوجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان اراد انه سبب لاتصافه
بهذا المعنى يلزم ان يكون الشي علة لوجوده وقد عرفت امتناع ذلك ثم
على تقدير جواز كون الشي علة لوجوده فمن اين علم ان الماهية وجود خاص مقتض
لوجوده ولم لا يجوز ان يكون مهيته شي آخر مقتض لذلك وهل هذا الا تحكم
محض وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه ليبحث حاله وكذا ما حكم به من ان الماهية
لو كان غير الموجود للعالم بذاته لاحتاج في كونها موجودة الى الموجود فهما كلام
الموجود الخاص العالم بذاته فانه يستغني في كونه موجودا عن عروض عارض له ثم
فاسد لانه ان اراد ما يوصفها ما يوصفها من الوجود بعد تمام البرهان في موضعه
على امتناع عروضه للكليات ولا ثم ان اتصاف الموجودات يحتاج في صيرورتها
موجودا الى عروض الوجود له وان اراد به انتزاع الوجود منه على ما صرح به حيث
على التجريد بعد الاعلى حتى عن خلو ذلك عن التحصيل ولم انه لم يعني محصلا بغير وجوده
للممكن تسع واي حاجة للممكن في صيرورته موجودا الى عروض بعد انتزاع الوجود

بل يستتبع ذلك فان العروض العوارض للشيء فرع على وجوده كما بين في موضعه وسيأتي وكذا الحال
في عروضه للوجود القائم بذاته ثم المراد بالماهية المسلوب عنها هو ذات المجرد عن العوارض
المحمول في اعتبار العقل وملاحظته فان العقل اذا لاحظ الذات مجردا وسلب الى العارض
لطلب سلبها لا اتصافه به واما اذا [illegible] مخلوطا [illegible] عن جميع احد جميع الا في
في لحاظه لا بطلب سلبها او ليس حتى في لحاظ ما سواه حتى يطلب سلبها لحاد احدهما
بالآخر وكذا اذا لاحظ العارض مجردا عن المعروض لا يطلب سلب الاتصاف مثلا اذا
لاحظ السماء الموجود الموجود وبالجملة الشيء الموجود لطلب سلبها ولعول لاي سبب
صار السماء موجودا او الوجود موجودا او الشيء موجود او اذا لاحظ الموجود
البحت لا الشيء الموجود لا لوقع ان يقول لماذا الموجود موجود وهذا تمام كلام
المصنف ما اسعد به في تقريره وتحريره ولا يخفى انه كاف في رد ايرادات
هذا المورد وهي كلها فان له ايرادات اخر عرضنا عنها لكن الكل مندفع بما
قررنا في شرح كلام المصنف فلا نطول بايرادها وردها ثم لا يذهب عليك ان الكل من
ايرادات وجوه اخرى الجواب احوج الى الصواب الا انا لا اكتفاء بما قرره المصنف
من الكلام في هذا المقام على بعضهم المقام اولى ولنرجع فنقول ملخص ما ذهب اليه العاصر
المعاصر لما قرر ان معنى قول الحكماء وجود الواجب عينه ليس انه الموجود البحت على
ما قرره المصنف بل ان مفهوم الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود حاصل له
مع ما عليه من التوحد في فصل بالبين في فصل في اثبات الوجود فقال في الفصل الثاني ان

وجوده

وجوده لا يزيد عليه بل هو عين وجوده الخاص وبرهانه انه لو كان وجوده زائدا
عليه حتى يكون الواجب موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العوارض موجودا
ولا معدوما كالحاصل في موضوع وكلما يكون كذلك وهو ممكن لان الصادق بالوجود اما
ذاته وهو محال لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلزم تقدمه بالوجود على نفسه واما غيره
فيكون معلولا فلا يكون واجبا **اقول** فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالوجود
معناه المصدري الذي هو مبدأ الاشتقاق على ما قرره غيره في حواشيه على التجريد
وغيره وسيصرح به في الفصل الآتي بجعله مقدمة للتوحيد على زعمه كما ستطلع فنقول
لقول الملازمة الشيء ادعائه لعلة لو كان وجوده زائدا لم يكن في حد ذاته موجودا
ولا معدوما ممنوعة ممنوع وجه عدمه وانما هي مجرد دعوى بلا بينة واما ثانيا فلو سلم
انحصار الموجود في حد ذاته بل انه غير موجود اصلا فان جمهور الحكماء والمتكلمين قرروا
انه غير موجود في الاصل في الخارج وتوارد في موضوع من مسائل السمع الى السلكه
اهل الحواشي السعطة وكيف يتحقق هذه التوسط في موضع والذي ذكره الحكماء
ليس هذا الذي زعم ثم ان هذا القائل في حواشيه على التجريد صرح غير مرة بان الموجود
ما يصح انتزاع الوجود عنه وبين ان كون الشيء موجودا انما يقتضي للتحقيق
وجود في الخارج بمثل الحرارة يكون الشيء موجودا او يكون الوجود الذي هو مبدأ
اشتقاق الموجود غير موجود في الخارج على ما هو مذهب جميع المشائين من الحكماء
والمتكلمين وبالجملة لا يجب ان صدق الموجود على شيء يستلزم لكونه نفس الوجود

او معناه انه لم يثبت زعمه ولم يثبت مقصوده اى فى البيان لا يخفى ان شانه هكذا لكن اما
فلان اللازم من زيادة الوجود على شى ان لا يكون ذلك الشى فى حد ذاته موجودا
لا ان لا يكون موجودا اولا يلزم من كون الوجود زائدا ان يكون الموجود زائدا
فان الانسان غير زائد على زيد والانسانية زائدة خارجة لا يقال لو صدق الموجود
دون الوجود لزم صدق المشتق بدون المبدا وهو باطل لانا نقول الموجود على زعم
هذا القائل غير مشتق على ما سنقرره فى الفصل الاتى القول ليس معنى الوجود ما يتبادر
الى الفهم وما يتوهمه الوهم من ان يكون امرا قائما بالموجود بل معناه ما يعبر عنه
بالفارسية بهست وچرادانه ولا نسلم ان هذا المعنى مشتق وانما المشتق ما يتبادر من
صيغة الموجود بل الموجود ولو سلم انه مشتق فلا نسلم ان صدق المشتق يستدعى صدق المبدا موجودا
فى الخارج ولم لا يجوز ان يكون مبدأه امرا اعتباريا كما هو مذهب كثير من المتقدمين
وجمهور المتأخرين من الحكماء والمتكلمين المصنف المشهور عن كثير من الظاهرية واما
ثانيا فلانه اذا كان ذات الواجب نفس الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة
الذات كما هو المتبادر من كون الذات نفس الوجود او يكون الوجود صادقا عليها
صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشى وعلى الاول اما ان يكون ذلك الوجود
ما يفهم من لفظ الوجود اعنى المعنى العام البديهى المعبر عنه بالوجود او حقيقة اخرى
يسميه بعضهم بالوجود الخاص والاول ظاهر الفساد والثانى يقتضى ان يكون حقيقته
غير ما يفهم من لفظ الوجود وكيف يفهم ما يعقل الكنه تلك الحقيقة بالوجود

كما اذا

كما اذا سمى انسان بالوجود ومن البين انه لا اثر لتلك التسمية فى الاحكام وان هذا التقسيم
راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذى فيه الكلام ويلزم ان يكون الواجب دائم
وقد برهن على ان كل ذى ماهية معلول وعلى الثانى هو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يكفى
ان الصدق الوجود عليه لا بعد عن السبب بل لا بد على ان يكون موجودا لذلك
ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء والمتكلمين الى ان الوجود معدوم واما ثالثا
فلان هذا القول كما سيأتى يؤل الى القول بكون الواجب هو الوجود المطلق
وذلك مبنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا فى الخارج ممتنع
العدم لذاته وهو مستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف
الاشياء مشتركا بين الموجودات محمولا عليها بالتشكيك معدودا من ثوان
المعقولات وايضا فلان ان يكون الوجود البديهى المصدرى مبدا لجميع
الموجودات من الارضين والسموات مع ما فيها متصفا بالعلم والقدرة
والارادة والحيوة وانزال الكتب وارسال الرسل وغير ذلك مما ورد به الشرع
الحق مما يقضى صريح العقل ببطلانه ثم قال هذا القائل فى الفصل الثالث ولان هذا
المطلب ادق المطالب الالهية واحقها فلا على ان اشبع فيه الكلام واقدم على
ذلك مقدمة هى ان الحقائق لا تقتضى من قبل الاطلاقات الوضعية فقد يطلق لفظ
على معنى من المعانى لتوهم بالاشتراك عدة الرجحان بل لحكم حلاوة ولطف ذلك الشى حتى
ان لفظ العلم انما يطلق فى اللغة على المعبر عنه بالفارسية بدانستن ومراد مانراهم

مما يوهم انه خير فصل النفس ثم البحث المحقق والنظر الحكمي يقضي بان حقيقته هو الصورة المجردة
وربما يكون جوهر الكافي العلم بالجوهر بل لما لا يكون في تمام العالم جل في تمام بذاته
كان علم النفس وساير المجردات بذواتها بل كما يكون عين الواجب لعلم الواجب حيث
بذاته وحيث ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ توهم انها اضافات عارضة
لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق المدرك للكليات وعن فصل
الحيوان بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها اسماء مخترعة والاضافات
في تسمية بل هي جواهر فان الجزء الجوهري لا يكون الا جوهرا كما تقرر عندهم وبعد
ذلك فهو محقق ومحرر اخرى في ان الصدق المسوق على شي لا يقتضي قيام مبدأ
الاشتقاق به وان كان عرف اللغة يوهم ذلك حتى قرر اهل العربية ان العامل
كما يدل على ادراكه به المسوق به وهو منقول عن المحقق بان صدق الحداد الما
هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته وصدق المشمس بسبب نسبة الماء
الى الشمس والعقد بعينه هذا سبيل المعدوم فمتى لم يكن ان يكون الوجود الذي هو
مبدأ الاشتقاق الوجود امرا قائما بذاته وهو حقيقة ذات الواجب ويكون وجود
غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة
ومن غيرها المنتسب اليها وذلك المفهوم العام امر اعتباري جعل من المعقولات
الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة
في الخارج مع انها كما ذكرتم عين الوجود وكيف يعقل كون الوجود اعم من تلك

الحقيقة

الحقيقة قلت ليس المعنى الوجود ما يتبادر الى الفهم ولو بحسب العرف من ان يكون امرا
مغايرا للموجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته فانه اذا
فرض الوجود مجردا عن غيره بما انه كان وجود الشيء فيكون موجودا
بذاته كما ان الصورة المجردة اذا قامت بنفسها كانت علما ~~[illegible]~~
المجردة بنفسها وكانت علما وعالما ومعلوما كالنفوس والعقول بل الواجب تعالى
وما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار لكان حارا وحرارة فان
قلت كيف يتصور بهذا المعنى الاعم من الوجود القائم بذاته قلت يمكن ان يكون
هذا المعنى احد الامرين من الوجود القائم بذاته وما هو منتسب اليه ومعيار ذلك
ان يكون مصداقا للآثار ويمكن ان تقول ان هذا المعنى عام به الوجود اعم
من ان يكون وجودا او قائما بنفسه فيكون تمام الوجود وتمام الشيء بنفسه ومن ان
يكون من قبيل تمام الامور المنتزعة العقلية لمعروضاتها كتمام الامور
الاعتبارية مثل الكلية والجزئية فتحصل من هذا ان الوجود الذي هو
مبدأ الاشتقاق الموجود امر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود
اعم من هذا الوجود القائم بنفسه ومما هو منتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء
على ما ذكرنا يحصل منه اصول ما علقنا عليه مما ذكره من انه يمكن حمل كلامهم على
ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك كما علقنا عليه فدل البرهان على
ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك

فلا يكون الامر كذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان لا يكون لكل منهما
واجبا لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود عرضيا لهما قلت يكفي في دفع
التوهم بذكر المقدمات السابقة وبسطها المقدمات اللاحقة وعلى انه
لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما جميعا لذاته فيلزم تعدد
الوجود على نفسه او بغيره فيكون المحتاج اقول وفيه بحث اما اولا فلا
لانا نسلم ان النظر الحكمي والبحث الحقيقي يقتضي ان يكون حقيقة العلم معيارا
لما هو المفهوم منه عرفا فان المفهوم منه العلم عرفا ليس مجرد النسبة
بل انا نرى الامر الذي العلم نسبة ثم النظر افاد ان ذلك الامر قد يكون
جوهرا وقد يكون عرضيا فالمفهوم عرفا معنى اعم من الجوهر والعرض وغيرهما
وتحصيل البحث والتحقيق ليس الا هذا واما ثانيا فلان المقدمات الثلاث التي
قررها وسلمها ما كان قد سكر عليها على ما هو المذكور في المطول فيما جرى
بينه وبين المصنف في المباحث ثم لما الزمنا المصنف سلمها وقررها في هذا الموضع
لدفع غير خال عن خدشة اذ لاحد ان يمنع كون الوجود ما هو الاستحقاق
الكلي او كيف وهو خال عن صالح لان يتوقف وحمل عليه النفس واما ثالثا
فلان قوله اذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا
لنفسه فيكون موجودا ابدا انه تع فانه عرفي ولا يصح ما اورده
لتوضيحه انما هو يحصل خال عن التحصيل واما ان القائلين كون معنى الوجود

وما ذكره

ذكره مما ناه العرف واللغة والفطرة وهو غير صحيح في نفسه واما رابعا
فلان قوله لما دل البرهان غير تام فان البرهان الذي اورده عليها
ما عرفته لا يدل على ان الواجب هو الوجود فكيف يدل على هذا الامر
الضروري في البطلان واما خامسا فلان الدليل الذي اشار اليه
بقوله لو كان كذلك لكان عروض الوجود الخ لو تم لدل على ان مفهوم
الواجب والموجود عرضي ولا يدل على ان مفهوم الوجود الذي هو
مبدأ الاشتقاق كذلك كيف ولو كان الوجود عرضيا لكان في كونه
وجودا احتياجا الى علة واستحالة ذلك ممنوع ولا يلزم من الاحتياج في كونه وجودا احتياج في
كونه موجودا واما سادسا فلانه لا يتم اما ان يكون هذا المفهوم البديهي المصدري الذي
يفهم كل واحد من لفظ الوجود وكنه الوجود الخاص الذي حمله على الواجب وحده او
يكون عرضيا ما ليس المصادر جاعلة في الاول الاتم اي تلك المعنى موجود في الخارج كيف
وقد اطبق جمهور المتأخرين والمعتمد من الحكماء والمتكلمين انه معدوم في الخارج وانه
من الامور التي اعتبرها العقل وكيف لو صح لعاقل ان يقول خالق العالم هو هذا الامر
البديهي المصدري وعلى الثاني لا بد ان يكون هناك حقائق مختلفة مشتركة في هذا المفهوم العرضي
وليس في شيء مما ذكره ما يدل على امتناع هذا الاحتمال على ما قرره حكمه يلزم الاتحاد حقائقا
على العدم الكثرة فلا يتم ما قاله على التوحيد ان نظر كلامه في هذا الكتاب وغيره صريح في انه
كسائر كلامه يزعم ان الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق الموجود كنه الواجب غير عرضي

بالقياس اليه وقد عرفت ما فيه من وجوه القدح والمنع فهذه من المقدمات التي اراد المص تمهيدها ثم
لو تم لما احتيج الى هذا المقام وان كان في كل منها كلام وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول لا يجوز
تعدد الواجب بالذات والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية وذلك بان
يكون احدهما متعينا واجبا بالذات ويكون آخر متعينا آخر واجبا بالذات فلا يكون احدهما الآخر واجبا
بالذات والآخر مثله واجبا بالذات ضرورة ان الاختلاف لا يتصور الا بهذا الوجه لزم ان
يكون الواجب واجبا بالذات واحدا مهية ان يكون مفهوم الوجوب زائدا على مهيته كما اشرنا اليه من لزوم
زيادته على كل مهية وذلك مناف للوجوب الذي لما عرفت في المقدمة على ما اشرنا اليه ايضا
وان كان التعين الذي به الامتياز غير الذات فتخصص احد التعينين باحد الواجبين لا بد له
من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون علة العلة مهية الواجب لانه نسبتها اليهما ولا ان يكون
نفسه لامتناع ان يكون الشخص علة لتعينه ولا الواجب او الوجود او لغيرهما من الامور
المشتركة بينهما لان المشترك لا يجوز ان يكون علة للتخصيص ولا امر آخر او الا لزم ان يكون
تشخص الواجب معلولا لغيره لان وجود الشخص موقوف على علة تعينه فلا يكون واجبا بالذات
ولا يرد على هذا المسلك ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان تعين كل منهما نفسه
ويكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما على سبيل حمل اللوازم الخارجية فيكون كل
منهما منحصرا في فرد وواجب الوجود غير منحصر وانما قلنا انه لا يرد ذلك لانه لو كان كذلك
لم يكن كل شيء منهما موجودا بالحاصل يكون كل منهما شيئا آخر واجب الوجود ويكون واجب الوجود
قد علا لا انه لم الى مهية ومفهوم الواجب وذلك منافي الوجوب الذاتي لما عرفت في المقدمة

الا بعد

ولا يبعد المناقشة في هذه الملازمة حيث يدعي البداهة فيه ثم لا يلزم منه دفع الاشكال المشهور
عند الجمهور اذا وجد آخر وقال بل انه ليس بعده ثم انما آخر عن التوحيد بقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا فانه رتب فساد السماء والارض على تعدد الاله ومن البين ان تحلل
الفساد ومحل الاسماء وسوى الترتيب بان الاله يعني واجب الوجود بالذات معنى واحد
والمعنى الواحد يستحيل ان يتعدد ويتخلف بالكشف لا ولو تعدد ~~حاصله يكون تعدده~~ لمجرد تمثلنا
وجود الكثرة بدون الواحد فاذا تعدد ملاحظة يكون تعدده بواسطة امرا آخر عرض له فيحتاج
في الى الغير في اثبات وجوده فلا يكون واجبا بالذات هو واجب الوجود على تقدير تعدده
يكون ممكنا قال المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد
والا لكان معلولا معنى تعدده بتعدد الآلهة يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه يستلزم
انتفاء السماء والارض وسائر الممكنات ولا يخفى ان هذا التأويل احسن مما اختاره
المتكلمون من الوحدة وان كان بعيدا على ان هذا اما افاده المص قدس سره وظاهر انه
تمام بعد تسليم ان الموجود البحت غير مختلف الحقيقة واما ثم المشهور عند الجمهور في الاستدلال
على التوحيد امور اخر مذكورة بما له وما عليه في مواضع اخرى وشرذمة من المتأخرين
ذهبوا الى ان مهية الواجب هو الوجود المطلق البديهي وتشبثوا باختيار الشق الثالث
الذي اشرنا اليه وقالوا الوجود المطلق البديهي المعلوم المصدري نفس المهية الواجب وهو
جزئي حقيقي وان كان الوجود كليا كما زعموا وصحح الدليل وملخصه على هذا ان مفهوم الوجود
المعلوم البديهي نفس مهية الواجب فلو تعدد لم يكن الامتياز من احاده بالمهية والا

لكان هذا المفهوم عرضا فكان معلولا لما مر من ان كل عرض معلول ويلزم من ذلك ان كان الوجوب
ومعلولية واذا لم يكن الامتياز بالماهية لم يكن تعدد لاستلزامه ما مر فالوحدة لازمة ولنقض الاساس
البعد هذا المعنى وكثرة وعبر عنه بعبارات شتى يرد عليه ايرادات لا تحصى لا يهما اللائق بحال ما يراد
وبالجملة عدة كلام ورد مرادهم ان معنى الواجب هو الوجوب المصدري البديهي فالاحتمال
غير متصور ولا يخفى ما فيه من وجوه القدح والمنع ثم زاد دمار حيث الاستدلال على التوحيد
بانه لو تعدد الواجب كان الاثنان اعني مجموع الاثنين بدون العارض واجبا
لذاته او ممكنا والاول باطل لافتقار هذا المجموع الى كل واحد من الاحاد والافتقار
ينافي الوجوب وكذا الثاني لان الممكن لا بد له من علة فاعلة تامة فتلك العلة اما نفس هذا
المجموع فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ولسببية علة واما واحد منها وهو ايضا ط
لافتقار المجموع الى الواحد الاخر وليس الترديد في العلة التامة حتى يختار انه شيء خارج
على المشهور من العلة التامة لا يجب تعددها بتعدد المعلول فلا مانع ان يكون عينه كما ان
مجموع الواجب والمعلول الاول علة فاعلة لذلك المجموع لانا نقول ليس معنى المجموع الا الموجود
نعم انما هذا الواحد وذاك الواحد من غير ان يحصل شيء آخر هو المجموع لانا نقول الموجود
المجموع اعني مجموع المجموعة بدون العارض بديهي فان افتقار المتعدد وما يكون له
بافتقاره واحد احاده والاحاد باسرها موجودة ولذلك قد يتوقف في موجوديته
يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء وعن مجموعهما شيء ثالث حتى
يكون في المرتبة الثانية ثلاثة في درجة واحدة وهكذا الى مرتبة في صدور الكثير

عن

عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على
ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد منهما شيئا آخر لم يكن ان يصدر عن مجموع الواحد
معلول شيء ثالث وهذا الدليل على التوحيد نسبه بعض الفضلاء الى المغالط وظني ان
هذه النسبة غلط فان هذا الدليل مبني على مقدمات الاول ان المجموع بالمعنى المذكور
موجود وهو كذلك كما مر والثاني انه ممكن وذلك ظاهر لافتقاره الى كل واحد من الاحاد
الثالث ان كل ممكن يحتاج الى علة مستقلة وهي العلة التامة لا بمعنى المتبع الرابع ان لا شيء
من المجموع ولا كل واحد منه يؤثر مستقلا فيه فلا يكون له علة مستقلة وذلك انه ليس
اذ ليس هناك شيء آخر ثم قال ويمكن الاستدلال على التوحيد بان يراد مستقلة اقول
ان كلامه هذا زائد ثم بل ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل وللتمويهات التي يوردها وبطلها
باطل ليس لها فائدة وهي متعددة وجوه ممنوعة مسبوقة احالها والتفصيل وما توهم من الدليل
علل فيه تعددها به وجوه من البحث منها انه ان اراد بالفاعل المستقل الذي يلزم ويلزم
الكل بحيث يكون فاعلا وفي كل جزء ايضا قوام ذلك الممكن اذ لو كان له اجزاء فيلزم من ذلك
الوجه الكل ممكن كذلك ايضا فان المركب من الواجب والممكن ممكن على ما سلمه وليس له فاعل كذلك
وان اراد الفاعل المستقل تحصيل ما لا بد منه فاعلا في الكل بعد الكل وان كان له فاعلا
لجزء الكل جزءا فلو سلم لزومه لكل ممكن واما عدم ان يكون غير الممكن المعلول المعمول فلا نسلم
ان اللازم منه حيط والمط منه لازم فان المجموع الذي اعتبرت انه لم يكن شيء غير الاحاد الذي
هي الاجزاء الواحدة بحالها فرد به اولا وبيت الكلام عليه وان كان فيه شيء غيرها فيلكي

فاعل المجموع فاعلا باعتباره وحده اسرال ان فاعل كل لا يلزم ان يكون فاعلا للكل جزء كو استحاله
كون الفاعل للكل الجمع الاجزاء الواجبة عن الكل الزائدة التي اعتبرها باعتبارها تمه وقد انه لا يلزم
من ذلك كون الشيء فاعلا لنفسه ومنها ان كون المجموع غير جميع الاجزاء او علا ما لعلة لا يستلزم ان
يكون كل مجموع كذلك ومنها ان المقدمة الاولى منها احال واهمال حيث حصل ان موجودا
وموجودات ومنها ان المقدمة الثانية لا يتم الا بعد اثبات ان لهذا المجموع وجود واحد
عن وجودات الاجزاء الواجبة وبعد تمام الكلام عليه وسيأتي الكلام ما فيه ومنها ان
في المقدمة الثالثة بحث سيعاد مما اشرنا اليه اولا ومنها ان الرابع ليس لها فائدة حيث يجوز
ان يكون جملة الاحاد الواجبة فاعلا الا الكل ولا لكل واحد ثم قال ومنهم من تكلف في المقدمة
ان اقول [illegible] في تقريره هذا اما ما قرره العالي ان المجموع في الخارج عين جميع الاحاد الواحد
ثم قال ثم ان اراد ان الاحاد اذا اعتبرت صورة لا تتصور احاد وكل مسلسل ولا باعتبار احد لو صح وصح
ما قال من ان يحصل ويتحصل مجموع يتحصل مجموع حتى ان هذا مجموعه امورا ولها ان الامور الكثيرة قد يكون لها
وحدة بها تصير واحدا في نفس الامر وذلك اما في الخارج او لا فان في نفس الامر اعم كالاكثر وقد
لا يكون لها وحدة وما ذهبنا اليه لا يخفى على من له فهم سليم في نفس الامر اصلا وحيز ربما مجموع
ولعسر لها وحدة وما ذهبنا اليه انه لا يخفى على من له فهم سليم صحيح ان الكثير لا يكون واحدا الا بوحدة
فالكثير من حيث انه اتصف بوحدة يكون واحدا واما بدون هذا فكلا ولهذا يكون
كلا واما بدونه فكلا فالكثير نظرا الى وحدته ومن حيث انه واحد يكون كلا ومجموعا و
بدون هذا لم يكن الا كثيرا ولم يكن كلا ولا مجموعا فان الكل والمجموع هو الكثير من حيث انه واحد

فان

فان كان واحدا في نفس الامر كان كلا ومجموعا في نفس الامر وان لم يكن واحدا في نفس الامر فان اجتمع الموهوم
له وحدة واعتبره واحدا لوهما اعتبرها كان واحدا وكلا اعتبارا في نفس الامر ومنها ان الشيخ الرئيس
صرح في الشفاء بانه لا يمتنع ان يكون شيء واحد علة لنفسه ومعلولا لشيء حسب [illegible] ومنها ان الامر
الموجود في نفس الامر اذا كان له حال والصفة فيها بصفة محمولة او غير محمولة كان في نفس الامر من
حيث اتصافه وسلكه الصفة غيره من غير تلك الحيثية وهذا ما يسلمه هذا المورد المستدرك للمغالطة
في المغالطة التي اوردها بالصفة بجانب الدمية وحرره في شرحه للهياكل حيث جوز الى ذلك النفس في افراد
الاف ان مع الاختلاف حسنه فانه يتوهم ان الواحد باختلاف الحيثية يختلف في نفس الامر
بل الخارج ثم بعد تمهيد تلك الامور نقول في جواب السند لا دليل على الوحدة حيث قال
الواجبات كثيرة ممكنة لا احتياجها الى الجزء ان الكل والكثير مما لها فلم لا يكون كل لم يكن جزء
فان اريد ان تلك الواجبات كل في نفس الامر فيمنع هذا ولا يلزم من وجود وحده لها فيها
وحصول مجموع وكل واذا لم يكن في نفس الامر كل ومجموع لم يكن هناك احتياج الى آخر
والا ان كان بل لم يكن الا واجبات غير ممكنة واما تحقق مجموع فيها وكل فكلا
ولو سلم ان لها فيها وحدة لها اعتبار كلا ومجموعا وان هذا الكل ممكن فلا تم احتياجها
الى علة خارجة عنها ولم لا يجوز ان يكون علة الكل مجموعا عددا ثم واجبات كثيرة فيكون
من حيث انها كثيرة علة لها من حيث انها واحدة وكلا ومجموعا ولا يلزم من ذلك
كون الواجب معلولا فان المعلول هو الكل من حيث انه كل وفي ذلك حكم كما اعترف فيه
ولو سلم الاحتياج الى علة خارجة فبطلان اللازم ممنوع واما الذي اشار اليه من ان

الاختلاف بينهما ليس الا في الملاحظة دون الملاحظ فهو كلام مهذب انه ان اريد بالكثير لم يكن
واحدا في نفس الامر وفي ملاحظة العقل صورة القول احدا بالمتصل علة المحمل حيث لا يحمل على الكثير
بدلها فما دام انه في كثير صار واحدا في نفس الامر حتى يكون من حيث انه واحد وكل معا ليس
من حيث انه كثير فيكون من حيث علة ومن حيث اولى معلولا واستحالته ضرورية لان الثاني بانها
من حيث انها كثيرة ممكنة لا مانع هذا ونقول انما هي تلك الجملة ليست الا واجبات
غير ممكنة وانما الكل هو الكل والمجموع من حيث انها كل ومن حيث انها كثيرة ملتفت للكل
ولا مجموع ملتفت لحكمه بل هي واجبات غير ممكنة لا اجزاء ولا كل حيث لم يكن لها كل
من تلك الحيثية ثم الذي ادعاه من احتياج كل ممكن الى فاعل مستقل كلام تم ان
اراد بالاستقلال ان يكون فاعلا للكل خارجا من اجزاء الممكن المركب فذلك مح
منقوض بالممكن المركب من الواجب والممكن على زعمه ونحوه وان اراد بالاستقلال
في ايجاد الممكن من حيث انه ممكن معدوم لحكم فيما حصوره ونصوره مح فان
الواجبات من حيث انها واجبات كثيرة فاذا كانت علة للكل بما هو كل ومجموع
من حيث انه ممكن جاز ان يكون فاعلا لجملة وحده لما في نفس الامر فيكون فاعلا
مستقلا للممكن من حيث انه ممكن ثم الذي توهمه من لزوم جواز كون جميع الممكنات
علة لنفسها ساقط فان جميع الممكنات من حيث انها كثيرة ممكنة بخلاف الواجبات
فافهم **الفصل الثالث** في ان واجب الوجود لا يقبل القسمة الى اجزاء اصلا
اعلم ان القسمة على ضربين احدهما قسمة الكل الى الاجزاء وهو تحريره وتحليله اليها

سواء

سواء كانت فعلية ام لا وقد يعبر بمعنى عدم الانقسام هذا ويعبر عن هذا المعنى
بالاحدية وثانيهما قسمة الكلي الى جزئياته وهي عبارة عن ضم قيود متخالفة اليه
لتحصل بانضمام كل قيد قسم وهذا الضرب من القسمة تقسيم الكلي ويحصل اقسام لا
متناهية والمتصف به بالجزئية والحمل على كثيرين يسمى بالتعدد في الجهات سواء
احتملت احادها المهية ام لا ويعبر عن عدم قبول القسمة بهذا المعنى اي بالحمل على
كثيرين بالتعدد بالواحدية والواجب تعالى لا ينقسم بشئ من هذين القسمين اما الثاني
فلما مر في الفصل الثاني واما الاول فلما قرره في هذا الفصل بما قال العلم
الثاني المعنون بوجوب الوجود لا يقبل القسمة الى الاجزاء العقلية مقدارية كان
او كمية معنويا اذ لو كان جزء من اجزائه اما واجب الوجود فيكون واجب الوجود
واما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة اعني الوجود هذا
خلاف وبيان الخلف في الشق الثاني بعد هو ان الاولوية هي الاولوية العقلية حتى
ان مرجع التقدم على الجميع مع ما هو الى اولوية وجود المتقدم بحسب حكم العقل بعد
معنا لسبقها الى الوجود اي الواجب والممكن اذا قايسهما العقل الى الوجود يجد
الواجب اقرب من الوجود فيحكم بانه وجد الواجب فوجد الممكن فحصل ما حصل
الاستناد وهذا كسر سنخ الكلام في المرام بعد ما هو المشهور المقرر عند الجمهور من
ان الوجود يختلف بالاولوية ان كل واجب فهو اولى بالوجود من غيره مطلقا
واجبا او ممكنا فلم يكن الواجب الا واحدا وان الذي يعتبره من التقدم والاولوية

انما هو هذه الاولوية العقلية وان كان جزءا عقليا او وهميا ذهنيا او خارجيا فانه
اقدم واولى بالوجود من كله ويلزم من هذا الدليل ايضا ان لا يكون للواجب جزء
جزء اصلا لا عقليا ولا فرضيا ولا ذهنيا ولا خارجيا فلا يكون جسما ولا مادة
ولا صورة ولا عرضا ساريا في جسم لهذا ولان العرض محتاج الى موضوع فلم يكن
عرضا غير سار ايضا فيكون مجردا فردا احدا احديا لم يكن له ذاتي اصلا لا جنسا
ولا فصلا ولا نوعا فهو بسيط لا مركب وانما يكون حينئذ مجموعه محمولا سائر الكمالات
لا يقال لو كان وجود الجزء الفرضي اولى من وجود الكل لكان اولا لزم ان يكون
غير الكل في الوجود اذ الوجود الاولى غير غير الاولى فيلزم ان يكون عقليا لا فرضيا
لانا نقول لا نقول ان وجود الجزء اولى من وجود الجزء اولى من وجود الكل
بل نقول الجزء اولى بالوجود وبين المعنيين فرق بين ان الاولى غيره والاولوية
المعتبرة ليست الا هذه الاولوية العقلية فان قيل لو كان الجزء الفرضي متقدما
لزم تقدم امور غير متناهية على كل متصل حيث يقبل القسمة لا الى نهاية قلت ان
اريد غير المتناهية بالفعل فلا نسلم اللزوم وان اريد بالقوة فبطلان اللازم غير م
بل العقل يحكم بأولوية كل جزء فرض وجوده واعتبر نسبته الى الكل وهذا المسبق
والتقدم على ما يقرر ما بعده ليس بحسب نفس الامر وانما هو الا بحسب الاقربية الى الحكم
بها العقل وخلاصة البيان ان العقل يحكم بتقدم الواجب على كل ممكن وبتأخر الكل
عن كل جزء فلو كان للواجب جزء ممكن لزم تقدم كل واحد منهما على الآخر لو كان جزء

الواجب

الواجب ممكنا لزم ان ينعكس الامر والحكم الاول حق فان العقل يحكم بالمقدمة الثانية
بتقدم جزء الجملة عليها فيحكم بان الممكن الذي هو جزء الواجب على هذا التقدير متقدم
عليه فيتعين لاستلزامه الدور وخلاف ما تقرر اولا وهو حكم العقل بتقدم الواجب
على كل ممكن وذلك لما تحقق في الفصل السابق فان خلافه يستلزم التسلسل او تعدد الواجب
وهما خلاف ما ثبتتهما واما المقدمة الثانية وهو تأخر الكل عن كل جزء وتقدم الجزء على الكل
كل فمع انه بين بنفسه يقول فان قلت ان اردتم بتقدم جزء الجملة عليها تقدم الجزء التحليلي
ليس متقدما على الجملة بل ما حق عنه ضرورة انه ما لم يكن شيء لم يمكن تقسيمه وتحليله الى اجزائه وكل
ولم تقسم الى ما لم يحصل الجزء التحليلي وان اردتم الجزئية فمم لكن لا يلزم منه في الدليل الا ان قبل
الواجب القسمة الى الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل قلت المراد الكل وذات الجزء التحليلي متقدم على
الجملة وان كان وصف الجزئية متوقفا على الجملة وذات جزء التحليلي اذا قيست الى العقل
الوجود يحكم العقل بتقدم ذات جزء الجملة عليها وذلك كما في ان وصف الجزئية ليس متقدما
عنها فذات وصف الجزء دون وصف الجزئية متقدم على الجملة ووصف الجزئية ليس متقدما عليها
كما ان ذات العلة بدون وصف العلية متقدم على المعلول ووصف العلية ليس متقدما عليه
المضايفة ولا فرق في مجرد ذلك بين الجزء التحليلي والتركيبي وما يشار به غير الاخر باعتبار الخارج
عن الاجزاء الآخر والآخر وعن الكل وصحة التقدم في بعض الصور دون بعض الى غير ذلك مما حصل في موضعه
قيل هذا الجواب لا يلتئم بما يقال ان ذات الجزء التحليلي امر يعتبره العقل بمعونة الوهم من المتصل الواحد فان اريد
بذاته هو المعنى فهو ليس متقدما على المتصل وان اريد به ما عند المتجزي وما انتزع منه فهو ذلك المتصل فلا

يقدم على الكل وبالجملة ليس هذا الكلام مما يحل العقدة و **اقول** لا يخفى ان حمل العقل لعوده الوهم
بعض اجزاء الاكثر منه انه يحصل عن حمل والمراد هو الامر المحصل الوهم المتحصل وتقدمه على الكل بالوجه الذي
لان المص اشار الى جواب ايراد آخر وهو ان صور الايراد وارد على هذا المسلك ان الاجزاء التحليلية
كالجنس والفصل ليس جزء الشيء مطلقا ولا بحسب الخارج فان الامر البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا بحسب
الخارج الا في ذاته ولا في وجوده اذا وجد في العقل حصل العقل منه مفهوم جنسي وهو التفصيل والتعدد
انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فيكون البساطة لازمة للماهية بالنظر الى الوجود الخارجي
والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا يكون الماهية مطلقا ولا بحسب الوجود الخارجي محتاجة الى غيرها في
وانها وجودها الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا يلزم الشيء الى اللزوم وهو الامكان **واقول**
الحق ان هذا ليس بوارد اصلا اما اولا فلانه مع في الفارق المقصود به ولما التفصيل
الثاني من ان الواجب لا ماهية له والجنس مثلا انه ماهية مستلزم للجنس معه نوعية والفصل مستلزم لها وجودا
نظر الى امتناع كون الواجب جنسا او فصلا او نوعا على ما فصل في موضعه ولما قال ما اشار الشيخ
وغيره من ان الممتنع في هذا المقام ليس الا الاجزاء المقدرية للتركيب الخارجية وهي الاجزاء الخارجية
والعقلية المأخوذة منها لا مطلقا على ما يستفاد من ظواهر اعتباراتهم وصرح به بعض الاعاظم ولما
فلما اشار المص قدس سره على كون التقدم راجعا الى حكم العقل بأولوية الوجود علي اشار الى تقابلها
واقول ذلك الايراد عن وارد وهو ان مقتضى كحقيقة امرين احدهما الاجزاء العقلية والثاني التقدم العقلي معلوما
ثم اشار الى تحقيق الامر الاول بقوله الحق ان الاجزاء العقلية للشيء ليست اجزاء حال حصوله في الذهن
كما حسبه الوهم حتى يكون ما يحصل من الانسان في الذهن حيوانا ناطقا هناك فانها هناك امور متباينة

وليس

وليس هناك حيوانا ولا ناطقا وتوضيح ذلك ان الاجزاء العقلية مما تحيرت افهام العقلاء في تحقيقه كثيرا
فاختلفوا على مذاهب شتى وذلك ان هذه الاجزاء اما ان يكون صورا لامور متعددة او لامر واحد
وعلى كل واحد اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون
تلك الصور مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة والحق كل واحد
منها ذهب الى المذهب الاكثر هو الرابع وهو كون الصور لامر واحد غير مأخوذة من متعددة الاول
المشهور عند الجمهور ان تلك الاجزاء اجزاء للماهية في الوجود العقلي والنسبة الى المحل والعقل
محل للجزء والجزئية واما المحقق المص فقد اختار ما هو المختار عنده وخالف الجمهور في هذا المشهور متوترا
انها اجزاء بحسب الامور التي ركبها العقل لا ما ذكر تسميتها بالعقلية ليس لكونه محلا قابلا للجزئية
بل لكونه فاعلا للتجزئة والتفصيل والتحليل على ما اشار اليه بقوله بل الاجزاء العقلية اجزاء
يفهم الانسان مثلا ان يكون انسانا وهو في الخارج الى الحيوان الناطق فهو في الخارج حيوان ناطق
لكنه ليس بجزئين يحصل الانسان من تركبهما بل جزئين يقسم العقل الانسان اليهما تقسيما
الجزئين حاصل من التقسيم لكنهما امر واحد وهو ذلك الشيء وذات كل واحد منهما بعينه هو ذات
واحد ~~وهو ذلك الشيء وذات كل واحد منهما بعينه~~ بحسب اعتبار العقل والعقل وليس في الخارج احد منهما
على حدة وحصول البعض من حصول ذلك الامر بحسب حكم العقل وبعد تقسيم العقل اياه بصفتي وان الاول
بصفة الجزئية وسكر ذلك الواحد مرة اخرى بعلمها على الحكمة والا فليس في الخارج هو الا امر واحد مركب منهم
امرين مركبا اتحاديا على ما سيطلع على تفصيله وتحصيله في الفصل الخامس عشر هذا ما اشار اليه المص في الامر
الاول ثم اراد ان يبين الامر الثاني فقال اعلم ان تقدم العلة على المعلول ليس بحسب وجودها في الاعيان

فانهما ساكن لوجدان معا والا لزم تخلف المعلول عن العلة والمعلول الى الوجود كحد العدد او بمنزلة الكثر
العدد ونحو عن هذا التوحيد والعدد بانه وحد العلة فوجد المعلول وهذا الحكم شامل للاجزاء التحليلية
فان الفصل اذا قيس الى ذات جزئية التحليلي الى الوجود يحكم بانه مالم يوجد ذات الجزء لم يوجد الشيء
فلا يحكم بانه وجد ذات جزء الفلك فوجد الفلك وان كان الفصل صح وجود الكل و النصف
امرا وزائدا في نفس الامر لان هذا التقدم ليس بحسب نفس الامر حتى يصح امرين متغايرين فيها
بل ان يكون في نفس الامر واحد والفصل بعض جزئه ونسبة ذلك الجزء الى الوجود فيحكم ويجوز
او في الوجود وكذلك يحكم بانه وجد الحيوان فوجد الانسان وان كان امرا واحدا في
الخارج فان هذا اللازم من حيث انه حيوان يحد به العقل من الوجود من حيث انه انسان على ما هو
المشهور عند الجمهور ولذلك يعد هذا من خواص الذاتي كما هو المسطور ثم عند بعض المعترض في تقرير
المراد وهو قوله الا انه لا يراد الى آخره ذلك فلا جار في ان سلسلة العلل والمعلولات مرتبة
عند العقل بحسب الوجود التقدم عنه بانه يحكم بانه وجد العلة فوجد معلولها ثم وجد معلول معلولها
ثم معلول معلول معلولها وهلم جرا اولا في ان كل ما في هذه السلسلة فهو معلول سوى كان مبدأ
فلو كان للواجب بالذات اجزاء عقلية او غير عقلية كانت متقدمة عليه فلا يكون الواجب
خارجا عن مبدأ السلسلة فيكون معلولا ايضا اقول هذا انما يتم لو لم يجوز على ما قرره
صاحب الكتاب وفيه ما فيه وكان المحقق ساقه على ما اشرنا اليه اولا وحاصله ان مسلسله
انه ليس لقائل ان يقول انه يلزم على ما نقحه تجويز كون العلة امرا بالقوة وهذا الجاري
بعض الامور يستجمع كون المبدأ الاول تحليليا والجزء ما قرره يستلزم ان يكون الكل جسما
علة

الماهية من حيث خارج العقل فان العقل ادراك من العلوم

ا

اجوبه ج

رد

١٣

علة عن سابقه ما اجزاء التحليلية المقدار به هو من هذا الا التسلسل الممنوع لا يمكن على كل او
بان العلة وان كانت مما علة عن مسلسلة لكون العلة موجودا اذ اكتسب على حدة الا ان الفاعل
التي هي لحصص منها يستلزم هذا الكلام كحقيقة المبدأ الاول لوجوب كونه فاعلا لحصص ان يكون
امرا بالفعل فما فلا يكون تحليليا اصلا اذ كان اصل الكل اصل ويمكن ان يقال بوجه
آخر امتناع كونه تحليليا بل جزءا مطلقا وعن الثاني بان الكثرة بحصصه فالاجزاء غير متكثرة بل
الكل واحد فلم يكن علة لا مرتبة ومشاركة للكل اجزاء بالعقود يحكم بالعقل وهذا اشير الى هذا
فلا يعقل على انه ان قال احد بالفرق بين العلة والمعدم بالعلة فيقول كل علة معدوم بالعلة من غير
عكس فلا يلزم اطراد وجه التسمية في الافراد سهل عليه لو سلم لو الاتما ما عرفه فانه مع وجوه
لابح عن حصه وبالجملة خلاصة الكلام على المقصد ما لعله الذي شرحه قدس سره ان التام تحكم
العقل من علامات الامكان فكل موجود ممكن وكل ممكن معلول معمول وكل معمول له فاعل
موثر فكل متوجه له فاعل موثر فوجب بوحدة ولا يلزم ان يكون كل معدم فاعلا او علة
مستقلة نعم المبدأ الاول لكونه منتهى سلسلة الايجاد والوجود يجب ان يكون مؤثرا
فاعلا مستقلا في الايجاد والوجود بالفعل فيكون واجبا فلا ما هو عين شيء
فعلا ولا متقدم عليه شيء لا فعلا ولا عقلا فلم يكن جنسا ولا نوعا ولا فصلا ولم يتعدد
له من ذلك شيء اصلا فلم يكن جسما ولا شكلا ولا كما فهو الاحد الصمد الواحد الفرد والمجرد
فلا يمكن الا يتعدد الا بان الواجب ليس له جزء تحليلي بانه لما كان الواجب هو الوجود المتأكد
جزء التحليلي اما وجود متأكد او امر آخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا بناء على ما سبق تقريره

من المعدومات حيث بيان ان مفهوم الواجب هو الوجود الواجب المطلق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء
ممكنا لان ما عدا الوجود المتأكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي [illegible]
للكل في المفهوم وفي الجعل واذا اتحد ذلك المعقول لا يتصور ان يكون الجزء خارجيا
لا م فيكون الواجب مفتقرا الى الجزء الخارجي فتعين بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان
وجودا متأكدا كان واجبا فيكون موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا مع انه يلزم تعدد
الواجب وان كان غير الوجود المتأكد مغايرا للكل بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا الغير
لا تحليليا مع انه يلزم تركب الواجب من الممكن فظهر انه لا يقسم الى الاجزاء المقدارية و
اما الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فبطلانها اسماع العامة ايضا بان الجنس مبهم انما يحصل بالفصل
والجنس لا يكون موجودا اذ انه لا احتياج الى الفصل المحصل وبرهة آخر مغفلا لا نحو
من ان يكون احد الجزئين عين الوجود المتأكد او كلاهما عينه او لا شيء منهما عينه وعلى الاول
يكون الواجب ذلك الجزء ويكون الجزء الآخر خارجا عنه وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب وعلى
الثالث لا يكون المركب منهما واجبا لاحتياجه الى الآخر الذي ليس عين الوجود واقول
وفيه بحث ولا يخفى ما فيه من وجوه المنع والمعارضة والفساد والانحراف عن الانصاف
ولعمري انه لضعيف سخيف جدا او لجزء اسخف من نسج بيوت العنكبوت وهو منهدم
منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول فلانه لو تم ما يتصور حيث يتصور انه ما يتصور
ان يكون الكل متصلا واحدا اجزاء غير متشابهة بالفعل بل متشابهة اوردنا بيان
الملازمة جار في كل متصل فان الجزء التحليلي في خط واحد في البيان كان ما يلزم

تعدد حد

تعدد المشابه فلم يكن الكل بالفعل واحدا فان لم يكن بيانا محاذرا للكل بالحقيقة فيكون جزءا
خارجيا لا تحليليا والذي سنرى في جواب هذه المسألة جواب ذلك واما الثاني فلا والجواب
لا نم ان الجزء التحليلي لو كان وجودا متأكدا كان واجبا لذاته وقوله فيكون الجزء التحليلي لا يسوغ
على ما زعم علمه ومثار الوهم العام العكس فان الذي يعدم وسمى ان الواجب لذاته وجود
متأكد ولا يسوغ على هذا ان كل وجود متأكد واجب لذاته حيث لا ينعكس الموجبة الكلية
كلية وثانيا بانه لو سلم لزوم كونه واجبا لذاته فبطلان اللازم ممنوع واما الثاني فانه ان اريد بها
الموجود بالفعل حيث قال في بيان الملازمة فيكون موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا الجزء
العقلي معروضا الوحدة لغوي غير الكل ممنوع ولم يلزم من كونه واجبا ان يكون واجبا
آخر على حدة ولم لا يجوز ان يكون بعضا من واجب لا واجبا آخر برأسه على حدة واستحالة
هذا ما لم يثبت من شيء مما قدمه وهل الكلام الا فيه وهو اول المسألة وعلى هذا لا يلزم
ان يكون جزءا بالفعل ولا تعدد الواجب وان اريد بالفعل العقود بمعنى ان والجزء
غير معدوم فتعين انه كذلك لكنه لا نسلم بطلانه بل اللازم منه غير قطع المطلوب بل
لازم [illegible] الذي لم يكن بالعقود ولم يكن معدوما لا يلزم ان يكون موجودا برأسه منفصلا
غاية ما لزم منه عدم المعدوم ان يكون موجودا وذلك يتصور بكونه في ضمن الكل جزءا
وكليا الموجود واحد ولا يلزم ان يكون كل موجود موجودا برأسه منفصلا عن غيره
فالموجود والواحد برأسه اخص من مطلق الموجود ولا يلزم من سلب الاخص سلب العام و
رابعا بان الشرطية الثانية ادعاء العقول وان كان غير الوجود المؤكد كان ممكنا حتمه ان اريد

نحو التاكيد الذى للكل ولم لا يجوز ان يكون الجزء وجودا موكدا دون تاكيد الكل
فلم يلزم كونه ممكنا فان الممكن لا يكون لوجوده تاكيد اصلا الا ان ذلك مسلم لعلته
لانا نمنع هذا الوجوه لا يخفى منها ان التاكيد فى الوجود ليس من العوارض الخارجية التى لها
يختلف الوجود الخارجى بحسبها بل فى نفسه باعتبار الكل بالخصوص فيكون جزءا خارجيا
فانه مبنى على ان الاختلاف بالوجوب والامكان يستلزم للاختلاف بالخصوص وهذا انما
اختلف العقلاء فيه ابطالا ولو سلم اولهم فى هذا اشارات شتى ح على ان الاول التحليلية لحقيقة
واحدة لا تختلف بخصوصه والسيد الشريف فى اواخر حواشيه على الشرح القديم للتجريد
نقل عن الشيخ الرئيس ابو النصر الفارابى خلاف هذا والذى نقل هذا القائل عن صاحب
عن بعض لا صريح فى مطلوبه ولو كان هذا المصنف للسيد به والاستدلال على زعمه فانه كثيرا ما يصح
فى حواشيه وتعليقاته وايراداته على المحقق قدس سره بان كلها غير صحيح ولا
معتمد وحينئذ شئت مما اشتهر من ابطال مذهب والمواطئ عن اوليعامل عما هو المشهور عند
الجمهور من ان هذا الاسم الا ان يسلم الصاف الاجزاء بخصوص وسائر ما بالمناقشة
فى احتياج الجنس الى الفصل فى الخارج وسائل امتنع لبطلان اللازم على تقدير التسليم ان
الجنس كالفصل على النوع فى الخارج ولا استحالة فى احتياج شئ من حقيقته الى الغير
من حيثيته اخرى على ما نقل عن الحكماء مفصلا ولا يلزم من هذا امكان الذات
الوجود فى الخارج كما لا يخفى فان العموم اعترفوا بان الواجب فى كثير من جهاته
وحيثياته محتاج الى غيره وثانيا بان استحالة احتياج جزء الى جزء آخر غير

ولا

ولا يلزم من هذا احتياج الواجب الى ما هو خارج عنه بل غاية ما لزم احتياج جزء
عقلى لا خارجى الى جزء آخر كذلك فيكون من حيثية عقلية محتاجا ومن حيثية اخرى
كذلك محتاجا اليه ولعل الخصوصية الخارجية غير محتاج الى شئ اصلا وما يتعلق به
لا تحصله بفصله فان كلا الجزئين وجود موكد تماما ووجود واحد غير منفصل
ولزوم تعدد الواجب ح حيث لم يكن الاجزاء فعلية وعاشرا بانه يجوز ان يكون
كل جزء من تلك الاجزاء التحليلية وجودا موكدا دون تاكيد الكل شأنها ان التاكيد
لمثله من سائر الاجزاء ويكون بان التاكيد الكل اشد لما ان كل جزء من اجزاء قطعة
واحدة من النار حار بحرارة دون حرارة الكل ولا يلزم من ذلك فعلية الجزء
ذلك غير مسلم لا لكان الجزء عما العدم فالذى سبق كلامه عليه من ان الوجود
الغير الموكد ممكن بط ان اريد الغير الموكد ما لم يكن بحث تاكيد الكل وان اريد به
ما لم يكن تاكيد اصلا فهب انه كذلك مع المناقشة فى ذلك لكن الحظه عن لازم
والا غير بسط فاما لجواز ح ان وجودات الاجزاء كلها موكدة مثل تاكيد الكل
او دونه ولا لزم تعدد الواجب فى شئ من الصور بين ما مر ثم فصل وانه لو كثرت الواجب
اه اقول ان صاحب العقل لعلو شأن المراد والجدال اظهار ما عليه من حواسه
اسم الجمال رما العقل على امور واضح مسورطى اغلاط فاحشة فاصح وانه فى
تقرير هذا الدليل العقلى احد قول الاستاد قدس سره بعد الاحراز فى الافكار
فاسمى كلامه موضل مراده وهذه عبارته على ما هو ربه وعادته فان كثيرا ما

تاكيده ما يقبل صح

الاستاد قدس سره لم يعرف به ونسبه الى الشر لكنه لما لم يسو بعد فالعجب كما لا يخفى سمعت طعانه يقول
ولا ندري ان القول في الاستاد قدس سره قرر ما قرره ان الواجب لا ماهية له وما قرر
هذا انه لا جنس له على ما قرره لا دفعه وفي انه انما يتم ذلك لو كان الجنس والفصل
جزئي لما هو المحلل الى الماهية من المفهوم المحلل كما هو المشهور عند الجمهور وليس
كذلك بل هما اجزاء عقلية المفهوم المحلل اليها عنده مثلا الانسان عنده قدس سره
ليس عبارة عن الحيوان والناطق بل هو عبارة عن معنى واحد بسيط تعبر عنه
بالعبارة بما يدل لما تعبر عنه بما كانوا اصطلحوا والعقل يحلل هذا المفهوم
في العقل الى الحيوان والناطق ولو المحض عن هذه الدعوى لدفعه ما سرده صاحب
صاحب الفصل على زعمه الفصل عليه فان ماهية الواجب على زعمه هو الوجود لا انه
لا ماهية له على ما افاد الاستاد وانكر عليه غيره فالوجود الذي هو ماهية الواجب
على زعمه ان كان هو الوجود البديهي العام على ما ذهب اليه بعض الاوهام ويدل
عليه بعض كلماته هو بلو كانه في عباراته جاز ان يكون له اجزاء تحليلية عقلية ولم
يكن اجزاء لمفهوم الوجود كان الكيفية والماهية لمثل الملاك الموجود والمتحققات
اعني جنس الحرارة وفصلها ليسا اجزاء المفهوم الحرارة على ما قرره قوم
وقد سلم الجميع انه كثيرا ما اليوق مفهوم الحرارة مع العقل عنهما لا يقال
الوجود اعم المفهومات فلو كان ماهية وجود لم يكن له جنس لانا نمنع الاعمية
المنافية لتحقق الجنس كيف والوجود غير صادق على الماهية والاعم هو الموجود

لا الوجود

لا الوجود الذي زعم القائل انه ماهية الواجب وان كان هو الوجود الخاص على ما هو
المشهور عند الجمهور فلا يدل دليل على دعواه لوجود شيء لا يخفى وعلى كل حال ان
اراد بالوجود في قوله لها تحليلية اي الشيء ووجود الوجود الزائد على الماهية اراد
فمم وهو منع لزوم الجواز بهذا الوجه وان اراد به وجود غيره اراده فيه ان
المراد منه مسلمة مع ظهور المنافاة لكن بطلان التالي ثم وقوله وقد يبين ان كل ما
كان كذلك فهو ممكن من قبيل السعرات التي لا حصول لها وتشتت بها الى غيب
في اشاعة فان هذا المستند لا يسر منه اي شيء جامض في الذي يحصل الاستاد
ليس انه الذي يحلل الى ماهية ووجود زائد عليه فهو ممكن ولا يلزم ما سرده صاحب الفصل
الا تحليل الى ماهية ووجود كذلك بل غايته ما يلزم من ذلك لو لزم تحليل الوجود الذي
هو الماهية الى جزئين يكونان ماهية متصلة كان الوجود ماهية محللة ثم لو سلم لزوم كون
الاجزاء العقلية اجزاء المفهوم المهية وان ماهية الواجب هو هذا الوجود
العام البديهي المعلوم وانه ليس لمفهوم المعلوم جزء اصلا انكل لا يدل
على ما ادعاه بوجه وان لم يكن وجه الكلام ولا لوضحها المرام ثم الذي
حصل في اي حل لو كان له حاصل ليس حاصل ما حصله اولا على ما نسق عليه
سوق كلامه في مرامه ثم الذي يقتضيه العجب وليس منه التعجب كلام شانه
وعلو كعبه ومكانه ما الى حط يحول الا وغير من سقط لديه بباطل فاكد
فرار حذر الحصار العاقلة والتاسر في الحوجوه طالو لتحقق المحسن الحكماء

والمتكلمين والصوفية والاشراقيين وما عممه به في اعتبارية المفهمات وكونها
بالعوه لعدد ما طال ليس فيه طائل وما حققه المحققون ليس على اوهامه اوتوهمه وتحقيق
الكلام في المرام يستدعي بسطا لا يسعه المقام قوله فلم لم يقبل الواجب بالذات
القسمة الى اجزاء القوام ولا موضوع له وكانت المادة من تلك الاجزاء كان مجردا
عن المادة ولواحقها غير مخلوط بها بخلاف الماديات فانها مخلوطة بالغواشي
الغريبة المادية مخلوطة بها مغمورة فيها بحيث لا يحس الا معها لكن الماديات
كائنة في لباس الغواشي الغريبة والمجرد عن المادة عار عن اللباس قال المعلم الثاني
في الفصوص واجب الوجود لا موضوع له فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر ولما كان
حواسنا مغمورة بالغواشي الغريبة المادية ولا ندرك الا ما هو كذلك صار المجرد
بواسطة تجرده عن لباس الغواشي غائبا عن الحواس فيكون ظهوره منشأ خفائه
قوله على قولهم صفات الواجب عينه الصفة والوصف مصدرا وصفت الشيء
وصفا وصفة والتاء عوض عن الواو كما في العدة والوعد والمتكلمون فرقوا
بينهما وقالوا الوصف ما قام بالذات كقولنا لزيد هو عالم والصفة ما قام
بالموصوف كالعلم للعالم وزعمت المعتزلة والاشاعرة ان الوصف والصفة
مترادفان وقال اهل السنة الوصف هو الكلام والصفة هو المعنى العالم لذات الموصوف
وحاصله ان قيام الوصف بالواصف والصفة بالموصوف وقد اشتهر من الحكماء
ان صفات الواجب بالذات عينه واورد عليهم ان ذلك يأباه حمل الصفة

لانهم

لانهم لم يريدوا ان هناك ذاتا وصفة وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادي النظر
الكلام فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل او كل واحد من الصفة والموصوف
مغاير لصاحبه بل على معنى ان ذاته يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة مثلا ذاتك غير كافية
في انكشاف الاشياء بل يحتاج الى صفة العلم الذي يقوم بك بخلاف ذاته تعالى
فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء والظهور عليه الى صفة يقوم به بل المفهومات
منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار صفة العلم وكذا الحال في سائر صفاته
ومرجعه اذا احق الى نفي الصفات اقول ذلك الايراد غير وارد عليهم
او لكلامهم ظاهر ومحمل صحيح ولا يحتاج الى ارتكاب المحمل المذكور بيانه
وذلك ان الصفة الشيء قد يطلق على ما يقوم به في نفس الامر كالعلم والحركة بالقياس
الى زيد وقد يطلق على ما يعرض لا بقيام به في نفس الامر كالعالم والمتعلم بالقياس
اليه فانهما عرضيان في الخارج ليصح حملهما عليه مواطاة وزائدان على حقيقته ولاحقان
في ان الصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في نفس الامر وبالمعنى الثاني متحد معه فيها
ولا نفي انه يجوز ان يحمل قولهم صفاته عينه على ان صفاته من قبيل القسم
الثاني المتحد مع الموصوف في نفس الامر لا مثل العلم والقدرة فان قلت معنى القادر
ما قام به القدرة على ما نص عليه ارباب اللغة فاذا لم يكن القدرة صفة له لم يكن
قادرا بهذا المعنى فلا يكون القادر صفة له ايضا وكذا الحال في سائر ذلك كالعالم
والموجود قلت لا نم ان معنى القادر ما قام به القدرة بل معناه ما لم يعجز عنه

علمه بالترتب ح

بالفارسية تنوانا ونحوه مما قام به القدرة ما خوذ من قول ارباب اللغة اسم الفاعل
يطلق لمن قام به ولا متوسل عليه فانهم لما سمعوا المشتقات ووجدوا مباديها
معها قائمة بالذوات التي تدل عليه المشتق نحو الضارب على اطلاقها ولم يعتبروا ما عدا
عليها هو والامر في كثير من الضوابط وكان دل البرهان على امتناع قيام بعض مبادي
المشتقات بالوجود والوجوب على ما حقق في موضعه علم ان القيام المذكور غير لازم
وان معنا ما يشتق قام به المبدأ ولا يكون معنى القادر ما قام به القدرة وكذا
الحال في نظائره هذا ما سنح رأي المص وهي عندي ما حققه في الحكم المتصورة
والاماري في اركان رياض الرضوان شافية هذا وليس هذا مسلم لغوية لان
الاثنث ما اشبه المص وحصله وتلخيصه ان الصيغ جريان نحوه عن زائده وزائد
عن محدده هو المبدأ الاول لا اتصف الا بالاول قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام
الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصي نعماءه العادون ولا يؤدي حقه
المجتهدون الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن الذي ليس لصفته حد محدود
ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل ممدود فطر الخلائق بقدرته ونشر
الرياح برحمته ووتد بالصخور ميدان ارضه اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق
به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي
الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انها
غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه

ومن

ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه
ومن قال علام فقد اخلى منه

الفصل الرابع

في ان واجب الوجود هل يجوز ان
يكون له صفة زائدة ام لا وقد اختلف في ذلك فجوزه طائفة من المتكلمين والكرامية
طائفة لغوي منهم والحكما فمن ذهب الحكما الى ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد
فيه من جهة اصلا كالواجب تعالى لا يكون فاعلا لشيء وقابلا له وبنوا
على ذلك امتناع اتصاف الواجب بالصفات الحقيقية والذي عولوا عليه
في ذلك هو ان نسبة العلة الى المعلول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول
بالامكان والوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس
الى امر واحد من جهة واحدة وورد هذا الاستدلال بانه ان اريد ان الفاعل
عند استجماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعلية
بالفعل وجب وجود المعلول له فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه
كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول معه وان اراد ان القابل وحده
لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول
فلا فرق واجيب الفرق بين الصورتين ان الفاعل بمجرد استعداده لا يؤثر في
امر الا لصير فاعلا له بالفعل وانما يكون فاعلا له اذا اثر فيه بخلاف القابل
فانه بمجرد استعداده لقبول الشيء لصير قابلا له بالفعل سواء حصل ذلك الشيء فيه او
لم يحصل الا ترى ان الثوب الابيض قابل لسائر الالوان فاذا نسب الى ما هو فاعل

بالفعل كان واجب الحصول معه واذا انتسب اليها هو فاعل بالفعل كان ممكن الحصول معه
لجواز ان لا يكون حاصلا معه فاذا كان امر واحد جهة قابلا وفاعلا لامر واحد لزم
ان يكون نسبته اليه بالوجوب لو بسيطا انه فاعل بالفعل وبالامكان لو بسيطا انه قابل
بالفعل له هب وعلى هذا يكون قول القائل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف عليه كونه
فاعلا بالفعل وجب وجود المفعول معه ممنوع على انه قد استدل الحكماء على مطلوبهم
هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكان تلك الصفة ممكنة
لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها فعلتها لا يخلو من ان
يكون ذات المبدا الاول او غيره فان كان الاول لزم ان يكون الشيء
الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وهو محال وان كان غيره لزم
احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال والجواب نختار ان ذات
المبدا الاول علة لها ولكن لا نسلم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة
وفاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان الاول واحدا من جميع الوجوه وهو ممنوع
ولو سلم فلا نسلم استحالة كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا
لها وما ارشدوا اليه قد عرفت ضعفه ولكن ان يكون العلة لطالب البحث دون
التحقيق عليها بعض المعلولات المبدا الاول واستحالة الواجب في صفته
الى غيره ممنوع نعم احتياجه في ذاته او وجوده الى غيره مستحيل وانت خبير
ان الجواب لطلان الممنوع الى هي الجواب عليها ساقط اما سقوط المنع
الاول

الاول فلما عرفت من ان الاول بسيط غير منقسم الى اجزاء مقدارية ولا الى اجزاء
معنوية ولا الى جهة وعارض بالحمل على كثرة وما يكون كذلك لا يكون فيه كثرة
بالقوة واما سقوط المنع الثاني فلما عرفنا ان القياس يوجب ان الشيء من حيث انه
والقابل للصفة واحد ما بالفعل واما سقوط المنع الثالث فلانه لو كان علة صفة
الاول لبعض معلولاته لكان ذلك المعلول موجبا لها والاول موجب له فيلزم
ان يكون موجبا لها بواسطة فيكون نسبته اليها بالوجوب لان موجب الموجب
ولما كان قابلا لها لزم ان يكون نسبته اليها بالامكان وهما متنافيان
لما عرفت ربما اقول هذا الفصل لا يخفى على الشرح الفصل الخامس في علمه تعالى
هذا الفصل ينبغي ان يعتني به كل طالب وفيه مقدمة وستة مطالب الاول انه
تعالى عالم بذاته الثاني انه عالم بالموجودات الكليات منها والجزئيات
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض والسموات الثالث كيفية علمه بالموجودات
المغايرة له المتغايرة الرابع في بيان ان يحاط علمه بالامور المتغيرة والمنتهية
الخامس كيفية استحالة على الاشياء السادس كيفية تعلقه بالجزئيات السابع بيان
وحدته مع كثرة المعلومات واما المقدمة فهي تتضمن معنى التعقل وبيان ان كل مجرد
عاقل ونقدم مقدمة فنقول اعلم ان العلم المساوي للادراك مطلقا ضروري
وله انواع اربعة الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل ثم النظر والافكار
والتأمل والاعتبار يدل على ثبوت حكمين احدهما ان القوة المدركة

اذا كانت جرمية لم يمكن ادراكها تعقلا بل احساسا او تخيلا او توهما وان لم
يكن كذلك امكن ذلك على ما تقرر في موضعه وقوله وقد يكون اي المدرك مكسو
المادية كالمحسوسات وح لا يقدر على التعقل وقد يكون مجردة عنها كالقوى العقلية وح
يقدر عليه اشارة الى هذا وفي التعبير بالكساء نكتة لا تخفى وثانيهما ان الجرم
بما هو جرم مادي لا يكون معقولا اصلا ثم اذا جرد عما لحقه بسببها عنه وهو المادة
صلح لذلك وصار معقولا واليه اشار بقوله وان الامور المادية المكسوة بالغواشي
المذكورة لا تصلح لان تعقل واذا جردها العقل عنها صلح لذلك فيكون الغواشي
المذكورة مانعة عن العاقلية والمعقولية وقد بين الحكماء في ذلك بان ما لا يكون
له مانع من العاقلية ولا من المعقولية فيكون عاقلا لنفسه ولغيره ولا باس ان نفصل
تفصيلا فنقول ان الحكماء حكموا بان كل مجرد عاقل لنفسه ولغيره والعلامة من
المتاخرين المتكلمين اعتبروا احكم الحكماء وقرروها قرروه والذي حرره وبين في التوضيح
والاستدلال على ان الاول اشار اليه الاثر اقول وتحصيله على ما يحصل من تحصيل
ما حصلوه مجملا مفصلا ان النور لنفسه مظهر لغيره بل كل ظاهر مظهر لنور لمظهر
والاظهار منها العلم وهو في النور الاسپهبد الانسي الذي هو النفس المجردة للنفس
فانه هو الظاهر لنفسه المظهر لغيره من صفاته ومتعلقاته جملة النفس علم ونور وسائر المجردات
عن ملابس المتعلقات لزيادة تجردها فظهورها اتم لنوريته واشد ظاهرية ومظهرية
فكل ظاهر بنفسه لنفسه مظهر لغيره فكل عالم بنفسه لنفسه عالم ومعلوم وكلما كان النور

كان

كان غيره بواسطته وظهوره اكثر وهذا من الاجمال المفصل لكلامهم وتحرير لما فهم وفهم
ما فيه الكفاية ما قرره المشاؤون على ما قرره الحكيمان ابو علي بن سينا البخاري وابو نصر
محمد الفارابي وتحصيله على ما فصله وقرره المتاخرون ان كل مجرد يصح ان يكون
معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة
العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يكون ~~معقولا~~
يعقل منفردا ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور
العامة المعقولة والحكم بالشي على شي يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح
ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يعقل مع غيره يصح ان يكون مقارنا للمعقول آخر
وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره في المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان
مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة موقوف
على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل
متقدم في المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم
على الشي متقدم على ذلك الشي فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل
فلا تتوقف عليها والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير موقوفة على
المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة مقارنة المطلقة
التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل

لانه يكون بريا عن الشوائب المادية
وكل ما هو كذلك فان من شانه ان
يكون معقولا صح

واستعداد المقارنة المطلقة واستعداد
من استعداد
المقارنة المطلقة صح

وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير لحلوله فيه او حلوله
في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين
ان يكون الصحيح بالنسبة الى الثالثة وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال
وثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان
مقارنة معقول آخر مقارنة الحال المحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود
المجرد القائم بذاته مقارنة الحال المحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا للغير وكل
ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لكل الغير
يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل
ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل
مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما لان تعقله
لذاته اما لحصول نفسه او لحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين
فتعين ان يكون تعقله لحصول نفسه وهو دائما حاصل له بل نفسه اهلا له فيكون
التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل هذا ما قالوه ويعارضه انهم لم يعرض
عليه لوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله
كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فلم لا يجوز ان يكون
بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيهما ان لزوم المقارنة المطلقة

على

على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كان المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها
انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط اعني
المقارنة في العقل لا ان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة
بل لان ذات المجرد بحيث لا يعقل الا بهذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية
وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه
على امتناع توقف صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد
الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة
على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا
قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة
على المقارنة في العقل الذي ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المتقارنين
موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور والعقلاء انه يجوز ان يكون
من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع ان يعقل لغيره على قياس
ما يجده الانسان من نفسه لا بعد حكما كليا لتعقلها اقول على ما قرروه
غيرها وجوه ايرادات آه وهنا انه منقوض بالحساس والمحسوس بان يقول
ما ذكره خارجي معقول لكل محسوس حاسا بانه يمكن ان يقارن محسوسا اولى في الحس
وتلك المقارنة غير معقولة للوجود الحسي فيصح المقارنة في الوجود الخارجي فاذا
قام بذاته وقام المحسوس به حس به فيلزم ان يكون كل حس حاسا بوجوده او فعلا للحس

كذلك ومنها ان الدليل لا يتم الا بعد ان يتم لزوم عدم اختلاف لوازم الوجود
ولا يندفع بهذا انما اورده بخلاف ما اورده فانه مردود لما اورده ومنها
انه لا يتم بهذا التقرير عالمية الواجب التي هي المقصد الاقصى والمطلب الاعلى من تقرير
دليل الحكماء هذا ان علمه على ما ذهب اليه جمهورهم ليس بطريق المعقولات للذات
ومنها ايرادات آخر لا نطول بها ولعلها تجدها في سائر تعليقاتنا
ان تحاسب على اصول اصلها القوم عن الاعتراضات الاربعة التي نقلناها فذلك
بان يقال في جواب الاول ان كل مجرد موجودا ان يكون له جهة عن الاشتراك او
يكون جهة ابعد وكل منها معلوم اما الاولى فظ واما عن الثاني فلان المعقولات لا
جوهرا او عرض والكل جنس معلوم وحصل حكم للمعقولية لانه في المطلب العالم
هذا الايراد يكون بظاهره على القائل بان جهة الواجب وجود خاص غير معلوم الكنه
والقائل بان الجوهر ليس بجنس ويمكن ان يجاب عن الاول بوجه آخر هو انه ان اريد
بقولكم بعض المجردات لا يعقل ان بعض المجردات لا يعقل بكنه حقيقته كذلك وان
اريد انه لا يعقل بوجه بحسبه فهو ممنوع والسند ظ وبهذا يتم المقصود وعن الثاني بان
هذا الاعتراض الثاني لا يجري لان الدليل يتم بدون ما منع فيه وعن الثالث بان المستدل
بين ان صحة المقارنة غير مشروط بالوجود الذهني بل هي حاصلة في الخارج فيصح
ان تقارن في الخارج بحسب الظ ثم يرد عليه مع هذا الايراد اخراش السيد
وجوده في زمان آخر صواب هو كم في الخارج ان بعد المقارنة

متصفا به وان حصل عند الصحة تسليمه لكن الظ منه غير لازم والملازم غير مرتبط
وعن الرابع بانه يتبعه مكابرة ونقل البعض على بطلانه بوجوه آخر ومن العلاوة منه
ضعف دليل الحكماء بان الصورة المجردة العقلية اذا حصلت في محل جرسه محله عاقلا
فاذا قامت ببعضها وحصلت لبعضه صرت له صفة لبعضها عاقلا فلو
الجرس لكان متصف بعضه اولى من بعض غيره متصفا به كما يكون له حول بعض النفس
متصفا به فبعضه متصف بعضه اولى والبعض ما لم واذا حصلت لشي
جزئية حلوا اما ذا قامت ببعضه حصلت لبعضه كان لبعضه حلوا اذ اعلى واقول
انه ما الظ حلالا ظهر من ان يحكم بما لا يتم ان الحصول لبعضه ولغيره بمعنى واحد فكو
واحد ولو سلم ذلك فلا نسلم انه يلزمه كذلك وبتسليم ذلك فلم لا يجوز ان يكون
هذا البعض مخصوصا بالمحل وموصوف بما حل ولا نسلم ان كل صورة عقلية علمية
حاملة للعاقلية والعاقلية كالشيء والاضافات فان ثبت المعلوم عندهم علم في
المفعول فعلى ذا اعام معلوم مفعول تبعه كان حلما وعقلا فيكون عالما عاقلا
لانه حصل علم وعقل ثبت الكلام في الكلام الاخر واللازم مع والسوح
ممنوع او العالم هو الحاصل للعاقلية الذي حصل عنده بصورة علمية مطبوعة الطائعة
نحو الوحدة المعلوم في كثير من اللوازم على ما مر وده وقد انه على العموم هذا
لا يسطع الدليل لا يستقيم التعليل ثم ان المولى الفاضل جلال الدين الدواني
قال الحكم بان كل مجرد عاقل بديهي ولهذا احال بيانه الى القدماء والمتاخرين كلام

المورود اتوا ما لدليل فيه وما تكلف بعضهم في حديث المقارنة بعيد ولو سلم
اقول ان الدوام والنظرية تختلف بحسب الانحاء والاوقات وان بدليته
امثالنا في الطلبة لا الحكم بهذا او نقل نظرية حكم به للكثرة ممارسته ومداومته وتمام
واستماعه ومطالعة عبارات الدالة على منسوبه الى بعيد فيه على ما اشار اليه ثم
الحق ان هذا الحكم ض وهو التحقيق الذي يقتضيه النظر الدقيق وان بعد الله تعالى
اهتديت الى دليل نوري مقصوري مع وثوقه وجماعة عن مشهور وقررته
وحررته في رسالة ملحقة بهذا الشرح في ارادة ملتطالع عنه المطلب الاول
انه تعالى عالم بذاته وهذا كالنص عليه الاشعرية والمعتزلة العلماء والحكماء وما خالفهم
الا شرذمة من القدماء ممن لا يصلح الى كلامه كالا عرة با كلامه والحكماء قرروا هذا
الوجهين اولهما انه مجرد وكل مجرد عالم بنفسه لما مر وثانيهما ان العلم عدم العيبة والعيبة
عن ذاته عن نفسه فهو عالم بنفسه ولا يخفى انه يرد على هذا ان يكون كل شيء عالما بنفسه
ممن العلماء من الزم هذا او اورد هذه الدلالات من عبارات ط في هذا وارده من
النظائر مورثه من العلماء والحكماء والاشعرية وفي الشرح اشار الى هذا اشارة
ومنهم من خصص الدعوى بالمجرد فان العلم عدم العيبة عن الذات المجرده فيلزم
منه هذا ان يكون كل مجرد عالما بنفسه وانه تعالى مجرد واقول فيه ما فيه واما
المتكلمون فقرروا اولا انه تعالى صانع عالم بمصنوعاته فعلموا اخر منه هذا انه
عالم بذاته فانه من يعلم شيئا يعلم انه يعلم فيعلم ذاته واستدلوا على علمه بمصنوعاته

بوجهين

بوجهين اولهما انه مجرد وكل مجرد عالم بنفسه لما مر وثانيهما ان العلم عدم العيبة
والعيبة عن ذاته عن نفسه فهو عالم بنفسه ولا يخفى انه يرد على هذا ان يكون
كل شيء عالما بنفسه ممن العلماء من الزم هذا او اورد هذه الدلالات من عبارات ط
في هذا وارده من النظائر مورثه من العلماء والحكماء والاشعرية وفي الشرح
الى هذا اشار اليه ومنهم من خصص الدعوى بالمجرد فان العلم عدم العيبة عن الذات
المجرده فيلزم منه هذا ان يكون كل مجرد عالما بنفسه وانه تعالى مجرد واقول
فيه ما فيه واما المتكلمون فقرروا اولا انه تعالى صانع عالم بمصنوعاته فعلموا
منه هذا انه عالم بذاته فانه من يعلم شيئا يعلم انه يعلم فيعلم ذاته واستدلوا
على علمه بمصنوعاته بوجهين اولهما انه قادر مختار لكل شيء لقدرته وقصد
الاختيار ولا قصد بدون ذلك الا مع العلم بالمقصود وثانيهما انه تعالى صانع الفعل
فعلا متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فظ واما الصغرى فلما لا يخفى
على من نظر في مصنوعاته والمصنف اشار الى الدعوى على ما قرره الحكماء بالوجه
الاول حيث قال ولما كان الواجب بالذات مجردا بذاته عن المادة ولواحقها كان
عالما بذاته وعلمه بذاته نفس ذاته لانه علم حضوري وقد مر الغرض في قوله لانه
راجع الى العلم ويمكن ان يراد به الواجب ولكل وجه والثاني ادق بوجوه والاول
اظهر كما لا يخفى المطلب الثاني انه عالم بسائر الموجودات والمشهور فيما بين
هؤلاء عند جمهور الحكماء انه تعالى علمه بغيره وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم

بالمعلول وما ورد من القدماء في الاستدلال على هذا شيء والمتأخرون استدلوا
عليه بوجوه الاول انه من عرف العلة التامة فلا بد ان يعرف انه مستلزمها لذاتها
علة لذلك المعلول فان ذاتها اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة له فمتى علمت وجب
ان تعلم على هذا الوجه ومتى علم منها انها علة لذلك المعلول وجب ان يعلم ذلك
المعلول لان العلم باضافة شيء الى شيء يستدعي العلم بالمضافين فاذن يحصل من العلم
التام بالعلة العلم بالمعلول هذا هو الدليل المشهور على ما قرره الامام الثاني
ما احرعه حيث قال ان العلة والمعلول وان كانا متباينين الا ان المعلول
لما كان لازما للعلة وجب ان يكون العقل لازما للعلم بها لان التعقل
التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي فاذا لم يكن بين العلة والمعلول واسطة
وجب ان لا يكون بين العلم بهما واسطة ثم قال هذا ما عكس ان اقول
في تقرير هذا الدليل الثالث ان من علم العلة والكنه يمتنع ان يعلمها على ما هو
عليه ومن جملتها وجود المعلول فيستحيل ان يعلمها بهذا الوجه فيعلم المعلول ومن العقلاء
من قال المراد الحكماء بان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ومنهم من فصل هذا
وقال العلم بالعلة اما بماهيتها بجميع لوازمها وعوارضها ومعروضاتها
ما لها في نفسها وبالقياس الى غيرها فالعلم بالعلة على الوجه الاول لا يستلزم العلم
بالمعلول وبالوجه الاخير يستلزمه وبالثالث علم تام وبالثاني
كالاول بخصوص العلم التام يستلزم كلها دون الناقص فانه قد لا يستلزمه

واقول

اقول لا يخفى ما في كل من تلك الوجوه من وجوه القدح والخدش والنظر وتحقيق العلم
بالتمام على وجه يعلم انه عن تمام ولو كان غرض الحكماء هذا الامر القليل الجدوى
لما صرحوا بان العلم بالمعلول لا يستلزم العلم بالعلة مع حضور ... وقرروه
له ولما صح الاستدلال بهذا على لزوم علم المبادي العالية بمعلولاتها الا بعد
اثبات انها عالمة باحدى الوجوه الاخرين ولم يثبت من تحرير دليل العلم بها
لذواتها وبماهيتها لا بلوازمها الا ان يثبت انه لازم بين ولم يثبت بعد وقال الامام
الرازي مستدلا للدعوى لو تعقل عاقل ماهية علة فقد حصل في ذهنه ماهية موجبة
لماهية المعلول فيحصل المعلول في الذهن بتعقله ثم قال المقدمتان ظاهرتان
بناء على ان التعقل انما هو حصول ماهية مساوية للمعقول في الذهن واقول
لا يصح كلام الامام انه لو كان ماهية العلة علة للمعلول بذاتها من غير حصولها في وجود
لزم ان تلزمها المعلول حيث وجدت على ما هو شان اللوازم الماهية
الغير المشروط في الوجود بشرط فلا يرد عليه انه لم يثبت ان الماهية بحسب الوجود الذهني
علة ليلزم وجود المعلول في الذهن ولعل الاكتفاء بعدم تعرضه لضعف الدليل
المشهور بالوجوه لها واعراض عنها للوجوه التي ضعفها فليكن هذا آخر مقال

ويلزم من علمه بذاته علمه بالكل لاحاطته بالموجودات الخارجية والذهنية على الوجه

الذي كان علة بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض ومن تبطل
ما توهمه ... من عدم احاطة علمه بالجزئيات ولهذا تم فحوى الدعوى

لما بسيط مر ١٣٩١

ولعلهم منعا ما وليصح لو انما ما لو جود ما عن الجواب ردا لما اورده فى بيان اللزوم فهو
انه لو علة موجدة لكل واحد منها لغيره وبسط على جميعها اهل كن اما الوسط هو
منه انفصل بحلها ما هو المشهور عند الجمهور من رأى الحكماء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
واما الذى اورد على هذا المشكل المشهور فى بيان اللزوم فهو انه ان اريد
ان العلم بالعلة مطلقا اى وجه كان او من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم
بالمعلول فممنوع مطلوب دليله ولا دليل عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث
انه مبدأ وعلة للمعلول يوجب العلم بالمعلول فهذا مما لا يشك فى بطلانه لان
العلية من المعانى الاضافية المتأخرة فى الوجود من الطرفين ومن جملتهم
للمعلول فيوجب العلم بالمعلول بكونه سببا للمعلول موقوف على العلم بالمعلول لا
من حيث انه معلول بل بوجه آخر لتوقف الاضافة على علم المضافين
لو صح ذلك على ما فى الشفا ان ذات كل من المضافين علة لوصف الآخر فى
الوجود من تصور وصف العلة متأخرة عن تصور ذات المعلول معلولا له
فيمتنع ان يكون موجبا له ضرورة وجوب تقدم الموجب على الموجب وان اراد
ان العلم بالعلة من حيث انه مبدأ وعلة وموجب للمعلول يستلزم العلم بالمعلول
وان لم يكن موجبا له فيكون الايجاب العلم بالعلة موجب العلم بالمعلول بمعنى الاستلزام
لقول المعنى لى ان معرفة العلة بانه علة مستلزم لمعرفة المعلول فلا يخفى ان يمنع كونه
عالما بذاته من حيث انه موجب وعلة فان المبدأ والعلة امر اضافى ولا كل انه

معار

بلغ

معار لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لا بد لنعقل لذلك الامر الاضافى حتى يلزم ان يكون
عاقلا لغيره كرر السوال ان المراد بالعلة فى قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
اما مفهوم انه علة حتى يكون ذات العلة ملحوظة معلومة بهذا الوجه او ملاحظة ذات العلة بوجه
ما اى وجه كان فختار بالعم وعلى الثالث وعلى السعد بين المراد ما لا بد لمبدأ
المتبادر والاستدلال التام فحكم العقيدة على كل اوله كاذب بتة وعلى الثانى ان
كان خاص قرينة فيه وعلى الثالث وفى الرابع ع ولو من الجواب الذى جمعه الاستاد
قدس سره رد الهذا الا يراد تشبيها على تحرير الدعوى ان المراد بالعلم بالعلة العلم بها من
الجهة التى بها صار مبدأ علة وموجبا للمعلول وبالايجاب معناه الظاهر المتبادر
وذلك حصول احساس الشق الثالث من الشقين الذين ورد منهما اولا واختار الاول
مع تخصيص وسند الجواب ما لعروه ولذلك قال اقول وذلك لا يراد عود وارد
لانا نختار ان المراد هو ان العلم بالعلة من حيث انها موجبة موجب للعلم بها فال العلم الثانى
فى الخصوص كلام عرفت انه من حيث لوجهه فقد عرفت انه كلام وخصوصا ذلك الخصوص
المعلول من قبل العلة اذ لو لم يتعين به لكان صدوره عنه دون غيره ترجيحا من غير مرجح
تعالى ثم لا يجوز ان يكون تعين المعلول من قبل العلة ويكون تعين العلة من قبل المعلول
فان نفس كل معلول ان علته انبعث شى ح لا يلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول احتياج المعلول
الى العلة لو اسطة لتساوى نسبة الوجود والعدم اليه اعنى امكانه وذلك يستدعى
فالامر هاهنا لا المعلول على ان للمعلول ما فرغ عن العلة فى مرتبة الوجود دائما ولكن تعين بها هو

معدوم على تقدير صح بذلك العكس وجوده على وجوده مثلا لو صح انه لو لم يكن شي من الطرفين
معين للآخر كان لزوم ما لزم ظ ضرورة ان المعين المانع لا يكون امرا خارجا عنهما وذلك
ظ ما دون بامل في المعين الرابع اما العلة بان يعين المعلول او المعلول بان يعين العلة فان شيئا
منهما لا يعين لنفسه ضرورة و الثاني اعني كون المعلول معينا للعلة بط فتعين كالاول و بذلك يثبت
المقدمة الممنوعة على انه لو حمل الجواب على ما هو ظاهره ما ايد لا يقصد و لعل الى المنع الكان
مسندا بهذا السند فجوابه بهذا فانه دفع للمنع المسند بهذا السند وان لم يكن كان مكابرة
غير مسموعة لكن الظ موجها بهذا ان وجه السؤال المصدر بلا لعال بالمنع فيقال كان
السائل قال لا نسلم انه يعين المعلول بالعلة لزم ما لزم وانما لزم لو لم يكن شي فيهما معينا للآخر
ولا يخفى انه يمكن توجيه السؤال بوجه آخر ثم انه حكم بابطال الثاني لو حصل الاول لما اشار اليه
اولا و هو حدل مبني على ان المحكم لا يسند على الاعلة ما فانه مع انه لم يمكن ان يناقش فيه ولعل
بهذا اتى المص بجواب ثان وجعله علاوة مشيرا على ان الاول اولى بحلاله والرابع والى اشار
بقوله على ان المعلول هو في المؤثر لا بعين العدم وهو ما فهم لا يبين بطلان الثاني معا ان يكون
التعيين من العلة ما دون بعض العلم امر اخذ كذا وجعله كذا العين العلة الموصوفة بتلك الصفات
بحيث لا شارك غيره في ذاته و جميع صفاته بانفراد العلة اما مصدر الامر الموصوف
عنها والمراد بكنه ايجابه انتفائه لذلك الامر المخصوص و لا يشك انه هو المعين لا المخصوص
مستلزم لمعرفة ذلك الامر سندا ما اماده معينا على ما يعده وليس يمكن ان يخلج في ذلك
طائف ما هو للسد فيه لزيادة التحقيق ان الكلام في الكلام الآخر فان اللزوم بين المعين

والمقتضي

العكس

والمقتضي يحتمل ان لا يكون تشاوان الاقتضاء و اللزوم في الخارج لا يستلزم اشتغال الذهن
من احدهما الى الآخر فان اريد ان هو المقتضي بجميع لوازمه التي من جملتها انه مقتض لكذا فمستلزم
له و المقتضي فتعين انه كذلك لكنه كرمن احصلح في وهم هذا المتعلم انه مبني على مستور بان العلة
الواحدة التامة الموجبة بعينها هي العلم بالمعلول ولا فائدة و يمكن ان يجاب بوجوه منها ان العلم
المطلق تارة على المعنى المصدري الذي هو انكشاف معنى ويعبر عنه بالفارسية بدانستن و
هذا المعنى الذي يختلف باختلاف الشي المعلوم المنسوب اليه فان علم هذا المعنى غير علم ذاك واخرى
على المعنى الغير النسبي الذي يقال انه عين المعلوم بالذات وان سمي صورة و اضافة في صورة فاذا
كان حصوله لما كانت صورة واحدة بين العلم و المعلوم بالذات فاذا اريد بالعلم في قولهم
العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول المعنى الاول لم يرد ايراد ولم يكن منافيا لما قرر بان ان
العلة بعينها هي العلم بالمعلول حيث اريد بالعلم المعنى الثاني و منها ان المراد بقولهم العلم بالعلة
مستلزم للعلم بالمعلول ان كل عالم بالعلة المذكورة ان يكون عالما المراد بالمعلول لما كان يلزم
لعلم شي بآخر عالمه وهذا امر عزيز لا بعد وهو نسبه ما العدم وسياق العلم متعارف
الاعلام والمعارف الكلام و منها ان القدرة اذا كانت عين ذات العلة التامة على
قدرة في الواجب وكانت تلك العلة عالمة بذاتها التي هي عين القدرة كانت عالما بالمقدور
اذ القدرة انما تكون قدرة على مقدور و هذا الوجه الصحيح لعبارة المص لكنه غير حال عن
تكلف لوجه و يمكن اصلاحه بوجه ومنها ما يستره الله ولعله ادق واحق من ذلك ما هو الذي عول
مستحيله [illegible] كفعه علمه بالموجودات المعارضة لذاته بعد و هو المطلب

لا يلزم من ذلك بامر الدعوى [illegible]
ان لا يكون المعلل معلوما بهذا الوجه
ان لا يكون [illegible] ان يكون المعلول
و [illegible] بالاوم [illegible] عالم به بامر
عالما [illegible] اما انه [illegible] المعلل مطلقا
علم [illegible] و [illegible] ص
مسلم [illegible]

ما تحير فيه العقول واضطرب عنده الانظار والاراء ولهذا اكثر فيه اقوال العلماء واختلف
المذاهب والاهواء فالذي ورث من قدماء الحكماء ان علمه ليس بزائد عليه وتبعهم الشيخان
الحكيمان ابو علي وابو نصر حكما بهذا وقالا ان علمه بلوازمه وهي المعلولات الممكنة منطوي
في علمه بذاته وقال صاحب الاشراق الاشراقيون واتباعهم قالوا علم الواجب ليس زائدا عليه
بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة الذي هو علمه بالاشياء كلها ووجود الاشياء عنه علمه بها
فيقال لهم ان علم تم لزم من العلم بشي بعدم العلم على الاشياء وعلى عدم الغيبة عن الاشياء
فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد وجودها وكان ان معلوله عن ذاته فكذلك العلم بالمعلول
عين العلم بذاته لوجوب حضور العلم باحد المتعادلين للعلم بالمتعادل الآخر واما ما قال
منهم ان علمه بلوازمه منطوي في علمه بذاته فكلام لا طائل تحته لان علمه بسيط عنده بكنه مندرج
العلم بالاشياء في البسيط الصادق غير الانسان فالعلم به غير العلم بالانسان اقول
فيه بعد ما فيه من خفاء ظاهر اي ان علمه على ما علمه بنفسه انه لا ان يسلبي وعدم المطلق غيبته
دليل لا يقبله نعم ان الشيخ صاحب الاشراق بعد ما رأى بطلان رأي المشائين قرر الامر على
ان يكون علمه عدم غيبة الاشياء عنه فرجع الى الحضرة ومعلولاتها واتها موجودة
عن عالمه عنه فذلك علمه بها ثم ان الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا اشار في الاشارات الى
مذهبه بعبارة ما درجته كون معلومه بصورة قائمة بذاته حيث الشارحون كلامه على
هذا واستشكلوا الامر والمحقق الطوسي حيث اراد حل الاشكال قرر الامر على ان يكون
علمه بصورة قائمة بالعقل الاول ولان الصورة التي في النفس انما يكون علمه لكونها

حاضرة

حاضرة عند العاقل وحضور المعلول عند علته اشد من حضور المعلول عند العاقل
ولو صح المقام بتفصيل الكلام ان المذاهب في علمه تعالى عشرة ذات حجة
الاول انه نفس ذاته غير زائد عليه وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني انه صور
معلقة لا في محل وينسب الى افلاطون الالهي الثالث انه صور قائمة بالعقل الاول
على ما قرره المحقق الطوسي في حل كلام القدماء عليه الرابع انه بالاضافة والمعلوم
ذوات المعلومات الخارجية كما هو المفهوم الخامس ان يكون بصورة او
صور قائمة بذاته تعالى واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين اقول لا بد عليك
انه يلزم على اكثر تلك المذاهب ان لا يكون عالما ببعض الاشياء فعلا وان لا يكون
خلقه والحادث بعلمه ومحل علمه بعلم وارادة وفيه ما لا يخفى ثم ان اصحاب المذاهب
الاول ما الواقي بتقرير مذهبهم بما يحصل للمحصلين بل يصح لكثير من العالمين المتعمقين ولهذا
نسب الامام كلام الشيخ في هذا المقام الى الاضطراب وعدم الانتظام ولعل الباعث
على هذه النسبة انه ربما يصرح بان العلم بغيره نفس ذاته تعالى وربما يرى في عبارته
واشاراته صور زائدة قائمة بذاته على ما هو مذهب الصفاتية وحكى في كتاب
الشفاء وكثير من كتبه عن صعوبة المسألة ولقد بين فساد كون الصورة العلمية
قائمة بذواتها معلقة لا في محل او بذاته او بغير جوهر كبعضه الامر الى الشطط المماثل
وبالغ في الصعوبة وقال ان لم ندرك جميع علمه فلا بأس لان خطر العلم منا
اصعب من ان يكون لنا الى ذلك الجناب العالي مطمح لاسيما في دار الغرور فكان

الامام بعده واتباعه وما نرى من يخالف اهو الحكم بزلزله واضطرابه وبما لحكم بكونه عالماً
بعد بالموجودات المغايرة له المتغايرة من مطارح الاذكياء ومن مطامح الحكماء
وهو من الاشكالات التي زعمت العطاء وصارت فلول العلماء فيه صرعى ولهذا
ما رايت احداً في كلام احد من العقلاء ما يغني بحل هذا والاستاد قدس سره اراد تشنيعه
وحمله صوراً من لوازم ذاته في ذاته لوجه لا نسلم بكراني ذاته علل سوء
والمحقق الطوسي في شرح كلام المشائين سلك مسلكاً آخر فقال في حل مشكلات الاشارات
حيث يرى من عبارة الشيخ ان يكون معلوماً فيه صوراً قائمة بذاته بعد ما حصله ان
عقل الاول لعلم ذاته بذاته وما سواه تصور قائمة بذاته والواجب يعلم العقل
الاول لحضوره عنده ويعلم كل ما ارتسم فيه فيعلم الممكنات والمعلولات كلها به
ومنه وقال المولى العلامة قطب الدين الرازي في المحاكمات ان العلم بالعلة التامة
يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بهذه المقدمة
ضروري ولا يشك عاقل في ان من علم جميع علل الشيء علم وجوده ولما كان ذاته
تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم في العلم بذاته العلم بالمعلول الاول ثم قال ورغم
الشراح ان علوم الله تعالى عين معلولاته ولما كان المطلب دقيقاً سيتعده ارباب
التحصيل وكان طريق التعليم ان يعدم مسائل الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان فلم يمكن
في المطلب مسائل شعر ذكر الخطابة والجدل والبرهان وقال هنا ما حاصله ان الدليل
الخطابي هو ان المعلول حاصل للعلة الفاعلية وحصوله لها ليس دون حصول المقبول

للقابل

للقابل وهذا لواجب العلم فذاك الطريق الاول ثم بعد لو يرد ذلك قال ان اكثر بعد المقدمات
الخطابية برهن على مطلوبه بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته
علة لمعلوله وان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان يكون
حصول المعلول بعين العلم به وانه لما كان العلمان متحدين لزم ان يكون المعلولان
متحدين لا لاتحاده وكما ان تغاير العلمين ليس الا بالاعتبار كذلك تغاير المعلولين
اقول هذا انما يفيد لو انحصر علم الواجب بما صدر عنه اولاً اعماه ذكره ولم
لا يجوز ان يكون له سبحانه انحاء من العلم احدهما فعلي متقدم وثانيهما الذي قرره
ثم اقول ان دليله انما يتم لو ثبت امران احدهما اتحاد الامرين او لهما ان
العلم بالامور المتغايرة بالذات متغايرة بالذات دون الاعتبار وثانيهما
ان المعلول عين العلة بالذات لكن الشيخ في الالهيات والاشارات صرح بانه يجوز
ان يكون شيء من جهة علة لشيء من جهة اخرى فان المتعجب من حيث انه متعجب علة للضاحك
من حيث انه ضاحك ولكن يمكن ان يوجه توجيه لا يتوجه هذا فانه لو لم يثبت شيء منهما
لجاز ان يكون علمه تعالى بمعلوله عين ذاته او علمه بذاته عينه بالذات مغايرا له بالاعتبار
وثانيهما الشرطية الدالة على ان اتحاد العلمين ذاتاً وتغايرهما اعتباراً يستلزم
لاتحاد المعلول ذاتاً وتغايرهما اعتباراً فان لمانع ان يقول لم لا يجوز ان يصدر
معلولان مختلفان ذاتاً عن علتين مختلفين اعتباراً ولعدم وجوده على ما يظهر ممن قاسهم
كنفيهم صدور الممكنات عن المبدا الواحد فانهم قالوا العقل الاول من حيث انه

يمكن صدر عنه معلول من حيث انه واجب بالغير معلول آخر فتسكلوا وقالوا لم لا
يجوز ان يكون الواجب لذاته لا يحتاج الى العقل فان له جهات واعتبارات
وانسان فى ذلك او يمكن ان يجاب عن هذا بما قرره هذا المحقق من الاعتبارات
والسلوب والاضافات لا شك الا بعد ثبوت الغير فانه لم يصدر عن الواجب
شيء لم يثبت فيه اعتبارات فلا يتعدد علمه بما صدر عنه لكن الصادر وان
اعترض عليه المتأخرون بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف
على تعقل الغير ثم **اقول** بعد ثبوت الامر الاول يمكن اثبات الدعوى بوجه
بصورة ان علمه بما صدر عنه اولا بغير وسط ان لم يكن عين ذلك الصادر
فاما لكان غيره بالذات وح اما ان يكون عين الواجب او غيره فالاول
باطل لان الاول حيثيات كما اشير اليه اولا والثانى هو ان يكون غير الواجب
فان كان ذلك الغير عين الصادر الاول لم يكن الصادر الاول صادرا اولا وان كان
موخرا عنه ولم يكن علم الواجب بذاته علة تامة له وان لم يكن متقدما ولا موخرا
كان هو الصادر اولا فان كان قائما بالواجب صفة له لزم قيام صفة به وقد
منعوه وان كان قائما بذاته لزم المثال الافلاطونى ومع ذلك فلا بد من نقل
الكلام الى الصادر الثانى اولا فان كان علم الواجب به غير ذاته لزم صادر
ثالث او لا ينتقل الكلام اليه وهكذا فيلزم ان يكون الصادر الاول غير متناه
او متناهيا منتهيا الى صادر اول يكون العلم به نفسه وهو ولا يخفى على الاذكياء

انه

انه بعد الذى قرره بيانى اسباب الشرطية الصغرى ولبطل لحواشيه او رده اولا
وجه وبعض الناس ممن يريد يلتجئ بالوسواس بعد مطالعة كلام المحقق فى شرح
الاشارات وما حرره صاحب المحاكمات ومدار سهامه اراد ان يراد
على المحقق ما اورد كلامه على وجهه ثم اورد ما لا يرد عليه وحاصله ان حصول
المعلول للعلة اوكد من حصوله للقابل بناء على ان نسبة الفاعل الى المعلول بالوجوب
ونسبة القابل الى معلوله بالامكان فلما كان حصوله للقابل علما كان حصوله
للفاعل بطريق الاولى فهو غير تام لان يكون الشيء عالما بالشيء يقتضى وجود ذلك
العالم ووجود المعلول فى الخارج ان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط
بالعلة الا بحسب هذا الوجود ولا نم ان هذا الارتباط مصحح للعلم بل العاقل ان المعقول
هذا الحال نسبة السواد الى مادته بالامكان او الى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى
منشأ الاتصاف فلان يكون الثانية منشأ الانكشاف اولى **اقول**
اولا ان منع الاول غير موجه ولا منع عليه بالعلة اولا ان هذا المعقول
ان مدار الحصول اوكد من ذلك ذلك كذلك وانه عرفا بل يلجئ وسلمه
غير مسلط وان اراد منع الشرطية الى تعلقها ثانيا فليس هذا اصل كلام المحقق
ولا دعواه ولا مراده وانه لا يدعى الشرطية على ان يكون حصول معلول للفاعل
علما مستقلا لان يكون حصول ذلك المعلول للفاعل علما بل الذى ادعاه مقدمة
مطابقة كلية ما يعلمه هذا القائل المورد حاصلها ان حصول ما بل معلوم لقابل

عالمه مستلزم العالمه ذلك الى لم يدرك المعلوم ولذلك نعلم العالم ما حصل لذاته
او لا لانه محل حاصل ما حصل ان هذا الحصول المطلق مستلزم للعالمه وحصول
المعلول للعلة حصول خاص مؤكد من افراد هذا الحصول المطلق المستلزم للعالمه
وتحصيل دليله المحتاج الى قياس منطق من الشكل الاول صورته ان حصول المعلول
للعلة حصول شيء لشيء وكل حصول كذلك مستلزم لمعلومية الاول وعالمية الثاني
اذا كانا قابلين لهما فحصول المعلول للعلة مستلزم لذلك اذا كانا كذلك لكنه
مما يمكن منعه كذلك فلا يلزم ذلك وذلك ما اوردناه ولكون الكبرى خطابية
كان الدليل خطابيا وليس دليلا تحقيقيا يمكن دون قياس فيقتضي على ما لو ننتجه هذا المورد
المانع المساع ان ينسخ الشيخ في مغلطة الرسوخ الشيخ مما احدس ما احدث ومانع
وما اشتهر ان مثل هذا المنع الجدل على الدليل الخطابي غير موجه ولا متوجه الى
لا اربابه والمحاجة الى الكبرى بعدها مسلمه مشهورة عندهم فاقول المشهور عند الجمهور
ان العلم هو الصورة الحاصلة عند العقل والصورة تطلق على الشبح والمثال
وعلى حقيقة شيء وماهيته التي بها هو ما هو وهذا القائل صرح غير مرة بان المراد
بالصورة في هذا المؤلف هو الحقيقة والماهية حتى قال في ان الحاصل في الحس حقيقة
المحل وحيث رد على الكساد بلزوم حصول الكبرى في الصغرى اجاب بان الجبل
الحاصل في الحس وان كان عظيما له مقدار آخر صغير من محله وحصوله في المحل
بالمقدار الصغير ولا استحالة في ان يكون صورة واحدة في مادة واحدة

في وجود

في وجود واحد كبيرا وصغيرا اما في حس فالحبل الحاصل في الذهن حال حصوله في الذهن
كبير وصغير معا لو حصر وصح الحمل بالكلي الطبيعي والماهية الكلية لوجوده في الخارج
فعلى ما اعرف به يصدق تعريف العلم على المعلول الذي بالصانع للمعلوم الحاصل
عند علته المسماة بالعاقلة حيث يصدق عليه انه صورة وحقيقة وماهية حاصلة
عند العاقل فان في عرف العرف واللغة والاصطلاح ظاهر عندهم انه ليس للعقل
بالحقيقة ما يستحيل حصول المعلول للعلة لا تعلق بلزوم العلم بكل ترتب وذلك
بعد مستعد بشرط مسلم لان المقول مشاركة والمعقول على مسار الحصول
وان الحاصل عند شيء هو الحاصل له وليس كل ترتب من شيء حاصل له المعلول حاصل
للعلة على ما صرح والمحقق صحح الشيخ وغيره من المحققين غير مرة في غير كتاب ولا
تتوهم ان الصورة الماخوذة في تعريف العلم هي الماهية الموجودة بالوجود الظلي
دون الاصلي على ما توهمه بعض من ظاهر عبارة بعض حيث قال الاشياء في الذهن
صور او لا مثال لان تعريف العلم بالصورة الحاصلة للعقلاء من الحكماء فتكون الصورة
بمعنى يكون في غيرهم حقيقة وهو الحقيقة ولا حقيقة لذلك التوهم فانه لو سلم
ان العبارة دالة على ان الذي نتوهم من المهية الظلية معنى يكون هو معنى
الصورة فظاهر انه اصطلاح حادث حادث بعد هؤلاء الحكماء المؤسسين
وانهم ما اطلقوا الصورة بهذا المعنى ابدا على ما يظهر من تصفح كلامهم وعلى
وحصرهم معاني الصورة واما ما سامح الشيخ الرئيس في تعداد الاحج في

كتاب الحروف بان الصورة في تعريف العلم لا الصورة الحاصلة بمعنى الحصول وايضا
ثانيا فلان الشيخ الرئيس ابو علي كما صرح في رسالة له في المبدأ والمعاد بان الصورة
المأخوذة في تعريف العلم بمعنى الحصول حيث قال توهم بعض الناس ان العلم لو كان
هو الصورة الحاصلة لزم ان يكون الهيولى والجسم عالمين بما فيهما من الجواهر
والاعراض ولا يعلم انه ليس شيء من الهيولى والجسم بقابل ان يكون عالما او الذين قالوا
ان الصورة الهيولانية والجسمانية ليست مجردة لا يفهموا ولم يعلموا انها اذا كانت
حاصلة مخلوطة كانت المجردة حاصلة وفي كتاب المبدأ والمعاد والشفاء والنجاة
تصريحات بان الصورة المأخوذة في تعريف العلم بمعنى الحصول واما ثالثا فلان
الشيخ في الاشارات حيث قال الادراك تمثل صورة المدرك عند المدرك
شاهد بانه يدرك وصرح الشيخ المحقق صاحب المحاكمات بان التمثل هو الحضور
مستصحبا بنفسه او بمثاله وصرح الشارح في جواب اشكال الامام بلزوم حصول النار
في الذهن بان صورة الكبر صغر وان شاركه في الماهية كالكبر والصغر في
اوراد الانسان فان على ما حصله لزم ان لا تكون الصورة الذهنية الموجودة
بالوجود الظلي علما وهذا خلاف ما اطبقوا عليه القوم على انه لو ثبت اللزوم
ثم اما اولا فلان اعتبار الوجود الظلي في زيادات المتأخرين دون الحكماء القدماء
المؤسسين واما ثانيا فلان الحصول والمهية في الصورتين على انهم واحد ولكن الوجود
مختلف على ما يظهر من ظواهر عباراتهم وافاداتهم ولا يذهب عليك ان هذا التعريف
الذي

الذي للقدماء وهو تعريف العلم بحصول الصورة لمقابل العالمية انما هو تعريف علم
خاص بمعلوم مخصوص هو العلم المغاير للعالم بالمعلوم بحيث يعلم بكنهه والمتأخرون حيث
ارادوا التعميم عمموا الصورة وجعلوها شاملة للحصول والمهية والصورة المخالفة
الذي الصورة في كثير من اللوازم وتصوره تكون آلة لملاحظة ذهن الصورة
باي وجه كان وقد يعدل عن الصورة الى معنى آخر لزيادة الافادة على ما
اليه الاشارة ومن اراد زيادة التعميم بدل الصورة بعدم الغيبة وجعله شاملا
للحصول وعدم الغيبة معنى اي صورة وحال ولكل وجه وجهان يكون المعلول
بحقيقته حاصلا لعلته على ما اشير اليه من معنى الحصول للعالم على الشيء فيكون العلم العالم
لمعلولها ولهذا تم الدعوى ثم الذي يستفاد من افادات بعض الاعلام ان التحقيق
وتحقيق الكلام في المرام ان حقيقة العلم لكل شيء يحصل باجمال ان حقيقة ذلك الشيء
حاصلة للعالم فان كانت تلك الحقيقة حاصلة له بوجود اصيل كان العلم حضوريا
وان كانت حاصلة بوجود ظلي كان حصوليا ومما ينبغي ان ينبه له ان الحكماء في
تعبير الحقيقة والتعبير عنها بالصورة دون المهية ان حقيقة الشيء ذاته على ما هي عليه
وقد يعتبر فيها التحقق والوجود الخارجي كما انه ربما يعتبر في المهية الحصول في الذهن
بحيث اريد التعبير قال التعبير ~~في المهية الحصول~~ هو احد الوجودين بدل الصورة
بصور الحقيقة الحصولية ما لا يتوهم عن الحقيقة المقصودة فان لفظ الحقيقة
حيث يطلق عرفا على ما يعتبر فيها الوجود دفعا لتوهم سهما ان يتوهم خلاف

في وجود واحد كبيرا وصغيرا مما يجيء على المحل الحاصل في الذهن حال حصوله
في الذهن كبيرا وصغيرا مما يوجد من وصح الفرض بالكلي الطبيعي والمهية الكلية موجود
في الخارج فيما اعترف به يصدق لو لم العلم على المعلول الحاصل الصالح للمعلوم به
الحاصل عند علمه والعاقلة للعاقلة حيث يصدق عليه انه صورة وحصول ومهية حاصلة
عند العاقل فان خبر عرف العرف واللغة والاصطلاح ظاهر عنده انه ليس تعدد محض
على الاشتمال حصول المعلول للعلة ما قصد وكون المهية فالتشويش للملاحظ واحتياط
لا الضرورة واضطرارهم ان الذي يسود المسود لمثل المحل حال عن التحصيل لذا
كالسود وليس ما حصل له السواد بل الذي قام به السواد بخلاف العالم فلا يحمل
ولا العقل لا العالم المحض للناقض المناقض ان يعود ونقول ان قيام السواد
بمحل وحصوله دون حصول العلة فلو كان الاول موجبا للاسود فكان الثاني
اولى بهذا الا انا نقول للسواد العالم بمحله قيام متضمن لحصوله علم مع السعي ان نقول
لعل موجب الاسودية هو القيام دون الحصول القيام الذي يحصل بدون
القيام بخلاف العالمية التي يوجبها الحصول العام الحاصل بدون القيام في العلم
بالذات وما في القوى والالات وليس في العبارة دلالة على الاستدلال
باصعة القيام من الحصول للعلة ولا يخفى انه ليس هذا هو الجواب الذي اشرنا
اليه اولا فان بينهما بونا بعيدا وفرقا ناصعا على انا نقول انه ليس ان اريد بالفاعل
السواد الذي حله بالدال ينقض ~~به ثم اني وجدت بعد كتب هذا ان كلام شارح الاشارات~~

ان

ان اريدت به الصباغ فلا نسلم انه فاعل للسواد وان اريد به الصانع فلا نسلم انه قابل
لان يكون اسود وحصول شيء لعالم بمحله موصوفا به لا يكل شيء بخلاف العالم فلا يحمل
ولا العقل ثم اني وجدت بعد كتب هذا ان كلام شارح الاشارات في بحث علم الواجب بمعلوله
انه حاصل له محصل بان السواد حاصل لفاعله وفاعله ليس باسود ولا عالم به ثم اقول
ليس ان اريد بفاعل السواد ان اريد به موجده وخالقه فلا نسلم انه غير عالم به وان اريد
الصانع فلو اغمض عن انه غير عالم به فلا نسلم انه فاعل السواد بل الصباغ ملوث جسم بجسم
اسود صير الجسم ملونا بلون غالب صير الجسم اسود اذ لكل السواد غالبا ولو سلم انه يصبغه
وصبغه بعرض سواد الغير اسود فلا نسلم انه فاعل لذلك السواد وليس الا التهيئة
والاعداد والفاعل هو الفاعل العالم الخالق خالق العالم على ما هو المقرر المحقق عند المحققين
من الحكماء والمتكلمين فيسود ما يسمى السواد عند التحقيق كالعسر من الادراك الا لحوق على
اهل الادراك بما ذلك يعصاه وحلاله يعصر بعثر بك عن لصار بعلام اسود حيث ام
صاحبه وهو ابيض با عراج شوك لشيء في رجله ما وجه بريش ما حبك الصاحب قال له متصلا
بالذي يسود كل عن النعلام الذي يتشكك وحذو كي راس الشوك وقدر شوبه في رجله
واقرني على اعواجه فاعمى الصاحب بهذا ولا يخفى ان الذي جعله دلالة قوله ان
هذا المحقق كيف نقول ان الحصول للفاعل يوجب العلم به بعد ما صدر من انه الحرارة
في الحجم الرطب يفعل السواد وحرر في ذلك رسالة العلما العلامة بعبارته في شرح الكليات
لا لعبده لانه قول المحقق الموحد فالاسناد فيه مجازي لا حقيقي على ما زعم الدهري

اما سمعت ان الحق الوحد لا یوخذ بقوله ابت الرسخ البعل ولا عشک بم الذی اورده

بعد هذا من قوله وما قیل من ان علمه تعالی لا یتوقف علی حصول المعلوم فان النفس شاعره

بذاتها مع انتفاء الحصول لا تحدی نفعا او یمکن ان یکون مناط انکشاف بالعلم احد الامرین

اما العینیه واما الحصول فلا تحقق لمجرد العلیه اینما هو المناط وان تحقق نفس الحصول

مدفوع لان ما هو الظاهر من ادراک المرتسم فی الحواس کما یشعر علیه بعض عبارات المحقق والعلامه

الدوانی انه لا یطلع بالشهاده ولیس دل الحکیم ان یعود ویقول الصاحب العقل ان

مناط العالمیه احد هذه الامور العینیه فی الاطلاع المتمثل بل لما اشرنا الیه ثم لا انکشاف ان الذی

ورد المحقق الطوسی قدس سره الذی یظهر من عباراتهم واشاراتهم ان علمه بالمعلول الاول

منطوی علی علمه بذاته ولم یرد فی کلامهم ولم یرد منهم وجه ذلک بوجه والمصنف قدس سره وجهه بوجه

لطیف دقیق لعله تفرد به ولا یروی فی کلام غیره ولما کان الواجب تعالی مبدأ لجمیع الکمالات

وخصوصیاتها علم ما هی علیها فی نفس الامر فانه یقتضی ان الخصوصیه منها الوجود الخصوصی

ای وجود بجراو کان المبدأ لتلک الخصوصیات بعینه فانه للمقتضی الحق لا الی المقتضی ظاهر انه

الوجود البحت والتعین البحت ولما کان علمه بذاته تعالی علما حضوریا کان لا محاله عالما بالمقتضی

جمیع تلک الخصوصیات علی ما هی علیه فی نفسها فان المعلم الثانی فی الفصوص واجب الوجود مبدأ

کل فیض وهو ظاهر فله الکل من حیث لا کثره فیه فهو من حیث هو ظاهر ینال الکل من ذاته فعلمه

بالکل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فیکثر علمه بالکل کثره بعد ذاته ویتحد الکل بالنسبه

الی ذاته فهو الکل فی وحده ارادتا لفظ المجرد فی الماده ولو اخفها وحاصل کلامه هذا

ان

قبل العلم بذاته م

ان واجب الوجود لما کان مبدأ لکل معلول وهو مجرد ینال الکل بنفسها وادراکه من

ذاته بلا کثره فی ذاته وذلک محل تفصیل واما ان علمه بالکل بعد علمه بذاته یتحقق علی الوجه

المصحح له ووصف علمه بالکثره لکثره ما علم به کما یقتضیه [illegible] العله ولذا تکثر علمه بالکل

واذا اتحد العلم مع الاضافه والنهایه تعین بذلک الوجه کبر اخذ ان العلم بهذا الغیر بذاک واذا

اعتبر نفس العلم مع قطع النظر عما علم به کان واحدا حقیقیا هو نفس ذاته بهذا المقام کلام الاستاد

ومعالمه تعالی به واورد بعض المعاصرین انه لما کان التعلیه الاثر لما کان العله مناسبا للمعلول

ومبادئه فی الوجود فلا یکون حضوره وما لم یحضر الشیء عند المدرک لا یکون شعوره بمجرد

کونه مبدأ انکشافه وعلی تقدیر حضوره یجری الترديد المذکور بان العلم بان حضوره

اما فی ذات العالم او فی غیره وکلاهما مستلزم المحذور علی ان مناسب العله علی الصوره ازاله

الاستغناء وبذلک المعاصر مستحق هذا الی تحکم مستحق هذا اقول انه لما ذکره منشاه

وعلو کعبه ومکانته لم یفهم ما افاده الاستاد غیر مره فارادا الایراد والنظر فی المثل

ما علق اذ الم یفهم التوهم الذی اورده مردود بوجوه فیها ان اللازم من المبادیه ان لا

یکون حضورها حضورا بذاته للعله ولا یخفی ان غیر هذا الحضور یلزم الشعور فلانم

ضرور ولا یکون مشعورا به ولا نم ان العلم بالشیء یستلزم حضور ذاته بل اللازم ان

لا یکون ما ینکشف به للمعلوم غائبا عن العالم وما ینکشف به المعلوم اما ذاته او صورته

او شبحه ومثاله او ما ستر به وتعینه ولو لزم فی العلم بالشیء حضور ذاته لم یکن الشیخ علما تاما

او الشیء لا یکون حاضرا عنده بعینه ولم یکن احد عالما بالامور المعدومه الغیر الحاضره ولم مقصود

احماع م

تصور النقيضين المجتمعين وغيره من الممتنعات ليحكم عليهما بالامتناع ولم
يحصل حصة حقيقية ثم اجراء التردد والترديد بعد الحصول الحصص عن مستنداته المفاد بالكلي من
ان العلة التامة الواحدة بنفسها علم بكنه المعلول كما ان الذي به علم المعلول هو نفس العلة
العلة التامة عن نفسها علم العلة بذاتها هي بعينها علمها بالمعلول انما هي بذاتها التي هي منشأ الانكشاف
لا يلزم ان يكون متساويا للمهية المنكشف ومنها ان استلزام الحضور للحصول المذكور
فاعناه وطلبه من المط عن اللازم واللازم عن مط ومنها ان لو جهه مردود لوجوه
لا يخفى منها ما مر من المصنف ان المعلولات بنفسها في العلة حاضرة حضورا علميا ولا
يستلزم ذلك حضور صور متكثرة بل صورة على ما صورة فان حلت الحضور العلمي يستلزم
لحصول الحصولي فان العلم على امر هو حصول المعلوم وحصة وجود السؤال ومن الاشكال
فلك بسعادة الحصول وبطلان التابع ان هذا في العلم الانفعالي دون الفعلي لكن حق القول
من ان العلم اما اجمالي وتفصيلي والمولف بالصورة بمعنى الحصول حصول الشى دون الاول
وليس فيما اعتبر في اصل العبارة من الاضافة دلالة على هذا وهي مرسومة حسب استعداد
منها احتمالان فان اصل العبارة في المولف ان العلم بالشى هو تمثل صورته عند المدرك
الا انه عبر عنه في المشهور بعبارة لغوية هي الصورة الحاصلة عند العقل ولا يخفى ان هذا
المشهور من التصور والتصديق حيث لم يعتبر الاضافة وحصول المدرك بالعقل وصح على ظاهره
علم الحيوان غير الانسان اللهم الا ان يخص المولف وهم العقل او نقول الحصول الى
ما يؤل الى ما يشمل ذلك الحصول على ان تصور المهية الحصول على ما هو الاستاد قدس سره

وسمى

وسمى ما حقيقته بحصول ما اما او تصورها فيدفع به السؤال ويتجلى الاشكال كما قال قدس الله نفسه القايل
المورد المستدرك حيث نص على التعريف ان الصورة العلمية والعين الخارجي يوردان
لنوع واحد وعلى هذا فالقول العلم الاجمالي الذي اعتبره فان احدهما غير ثابت وشتت
به لم يرد ايراده اصلا والا لكان الايراد عليه اشد وروده على الاستاد وعلم اورد
هذا المورد ما يرد عليه كلما اورده على الاستاد بايرادات آخر فقال **اقول** والذي
ينبغي ان يكون مذهب الحكماء هو ان ذاته نفسها عين العلم العام بذاته وعلم المعلولات
اجمالا كما ستعلم التلويح الذي يحل كلام من قال ان الصورة المحسوسة لو فاتت بنفسها
كانت حاسة ومحسوسة فهذا العلم العام بذاته هو علمه بذاته باعتبار وعلم اجمالي
بالمعلولات باعتبار آخر والحقيقة الاول علة للعلم التفصيلي بها لانه علمه بذاته من حيث انه علة
بذاته على علمه بغيره وكان العلم الاجمالي الآتي خلاف للصور المفصلة في الخارج وفي المدرك
العقلية والانسانية وغيرها فالمعلولات كلها حاضرة له بعين غير ان يكون لها
كثرة بحسب ذلك الحضور فان الصور العقلية في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة المعلومات
على ما اورد في موضعه فهذا الوجود العلمي الاجمالي هو نفسه الوجود الذي ذكر بانه الذي
انبساطي الوجود وبسببه جميع الموجودات كما سيوضح ليس هناك وجود عارض
بل وجود غيره عبارة عن انتسابه الى ذلك الوجود العام بنفسه كما بين مفصلا كما انه
وجود دائم بنفسه فهو علم دائم بذاته ولما كان علمه مبدأ للممكنات في حصولها وجودا
كان هذا الاعتبار صدوره وارادته **اقول** يرد ان وجه هذا وجه

غير وجيه صحيح يوجب علمها اورده على الاستاد والارادات آه وان اراد ان العلم بالمعلول لانه فيه
معدوم علمها وان معلولاته معلوم له قبل وجودها وان اراد انه ليس له علم الا بعد وجودها
فهو رجوع الى البعض المذكور الاول الباطل الذي اعرض عنه ثم ليس لنا اسار الدليل احال
وهذا احتمال فان الذي سماه اجمالا ان كان علمه بمعلولاته قبل وجودها لزم ما لزم والا لزم
ما لزم اولا ثم ان الذي صدره بقوله ما احد من كلام غيره ومنهم ومما عهد على وجه
ثم ان الذي سرده بقوله فان الصور العقلية في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة المعلومات ما يرد
عليه ما اورده على الاستاد بقوله لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود
لا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون ادراكه وقوله على ان الصور
في موضعه من فصل السحرات التي تشف لها في المعالجات فان الصور الواحدة
قد يراد بها صورة بسيطة لا جزء لها اصلا ولا تفصيل فيه بوجه ابدا او قد يراد بها
صورة كثيرة عرض لها وجه وحدة فلوحظت معها دفعة بالتبعات او اصرفان اريد
بان العلم الاجمالي صورة واحدة انه صورة واحدة بالوجه الاول فلا نسلم انه
علم بمعلومات كثيرة وما ذكر في موضعه هذا وان اراد به انه صورة واحدة
بالوجه الثاني فمسلم انه كذلك لكن المطابقة غير لازم واللازم غير متحقق وما ذكر في موضعه
هذا الا تسمعه ثم الذي اوجده او توهمه انه وجود للكل وهو علم يكون علما بالكل
بسيط بل مرسل الكثرة تعمها من وجه العناد والانشاد على الاول وصلاح عن
حاصل وما سرده في قوله والوجود العلمي الاجمالي هو بعينه الذي ذكرنا انه مبدأ الانكشاف

الوجود

الوجود وسبب الجميع الموجودات اما هو كونه وجه الواجب جميعها [illegible] مراد
ان الشبهة ترتفع بهذا انه لانه غير محصل لا يتحصل محصل ملاكون دعاه اراد انه
انه لا اتفاق عما به اعدم ضرعه اخرى جريا على عادته فان اراد اطلاع احد
الاستاد وسائر الفحال ولما قبل من توجه كون صفاته بعد عين ذاته من ان للصفة
معنى المخارج المحمول المدفوع بان صحة هذا الحمل مشترك بين الواجب وغيره و اقول
معنى كلام الاستاد ومحصله افاده ان الواجب له هذه الصفات لا بغيرها
وغيره له غيرها من غير المحمولات وان كان له هذه فلا اشتراك ولو كان
ينكشف به ما اورد بل لعله لقربها لدرك وهل هذا الا كما قال قائل
ان الشيء الوجود الذي بعد انه موجود مدفوع بانه غير موجود بهذا او بعد الخروج
لعودها من الشرح وشرح المتن ولسوال ان الناس خلافا للاشراقيين على ما هم
قرروا انه لم يسلم بمعلول ليوجد وعلمه فعلي مقدم على كل معلول الا انه لم يرد دليلهم
برد دليل لهم معتمد لهذا ولهذا ترى اختلاف العلماء حتى ان المحقق الطوسي لم يورد الهم
في رسالة خلاف هذا وهو ما يحمل لي انه يمكن الاستدلال على دعوى مولانا الحكماء
كما هو في الاصول اقول العلم بكل شيء يمتاز عنه دائما صورتها او محاكيها او
داناه والعلم بالعلة التامة علة تامة للعلم بالمعلول فعلم الواجب بذاته علة تامة لعلمه
بما هو علة تامة له فلو لم يكن علمه بمعلوله هذا فعلي فعلمه لم يكن علمه بذاته علم
تامة لعلته واما الطرق التي سلكها المتكلمون في اثبات علمه تعالى بمعلولاته فعلم علم الا كل

کتابخانه مجلس شورای ملی
نمره ١٣٠٢

علم فاعلم ذلك ثم ان من البين والبين ما قرربه وما نعدم بعد لونه وبين
بين بذاته انه يعلم من ذاته جميع معلولاته فانه لتجرده عالم بذاته ولانه علة
تامة لجميع معلولاته بعلمه بل بوجوده علما فعليا من ذاته او نقول جميع
الممكنات وجود لغيره من علمه بذاته والمعلول الوسط يلزم علمه بسائر المعلولات
بالعدم ونسله يلزم ان يكون علمه بغيره كلها من ذاته فان قلت يعارض ان
يعارض ويستدل على خلاف الدعوى بانه لو كان الواجب عالما بالممكنات
من حيث الذات لزم ان يكون فيها جهات بعدد الممكنات ومحالي بتلك المعلولات
ويلزم من ذلك محالات على اللزوم الاول اولا والثاني ثانيا اما الاول
فاولا فلان علمه بغيره لا يلزم ان يكون جهة المعلوم على ما قرر المصنف قدس سره
في المطلب السابع واما ثانيا فلان علمه بمعلولاته من ذاته اجمالي فلا يلزم المساواة
للمعلوم جهة ولا حصول على حقيقة فيه غير العلم الاجمالي التفصيلي لم لا يجوز
ان يحصل او يكون حصول العلم مشتملا على الصورة بالمعلوم على ما هو عليه في الوجود
الاخر العيني ويسمى ذلك بانه في العلم التفصيلي قد يخالف الصورة ذا الصورة في
كثير من اللوازم وذلك ذكره في السدرة عن بعض الاستعداد في مواد الطبع فلا
فلا يستلزم ولا يرد عليه ما يظهر في بادي النظر من انه كيف يحصل او باجمال
وعدم استعداد واما الثاني فلما سيأتي في الرسالة وفي الشرح باشارة ٢٢
فليتوضح ما افاده الاستاد قدس سره لوجه شتى اي وجه لوجه به وجه وجه
الكلام

الكلام في المرام والتحقيق الذي يعضده النظر الدقيق في الرسالة الملحقة باشارة قائلا
ان حقيقة العلم عنده هي الامر الذي يكون الشعور به شعورا بالمعلوم على ما هو عليه في
الوجود الاخر العيني ولا يلزم ايضا ان لا يكون شعورا به على ما هو عليه في الوجود
العلمي ولا يلزم ايضا ان يكون ذلك الامر حقيقة المعلوم ولا ماهيته بوجه الا انه في العلم
الانفعالي يكون ماهية المعلوم بوجه على ما قرره في حواشيه على التجريد وجعل وجها للتوجيه
من قال بحصول الماهية في الذهن ولم يدع انه كل بل العلم هو الذي يكون الشعور به
بعينه شعورا بالغير وهو المعلوم على ما هو عليه في الوجود الاخر وذلك عام شامل
الاقسام هي بعينها الماهية كما في الحضوري والحصولي وللازم المعنى ماهية كما يتوهم اولم
يكن كما في الفعلي في صورة لم انه يعد مبني لكل معلول فهو من حيث انه مبني له عالم بل
وعلم هو عين ذاته فعلم الكل من حيث هي انه معين له فلا صفات مجهولة لما بعض
معلولة معلومة كل بكل او الكل بالكل ولعلك دريت بالمقدمة الذي في آخر الفصل
الثالث ان ما من الصفات محمولات فله علم بمحمول العلم به معلوم معلول
واعتبار الاجمال يكشف منابع الاجمال عن حال هذا الحال على ان كثرة المحمولات
لا توجب كثرة في الذات ولا يلزم منه الا ما يتيسر الله المصدق بل لوجوه اخر
وجهه لصورها فهذا وجه للحق وجه منظر النعمان له لطيف منظور ولهذا انكشف
سره اسرار ويبقى سرها على الاعتبار والاسرار بها اولى من الاعلان و
الاظهار وعند النظر الى وجهه ولم يعرف وجهه فلا وحشة في نفسه الحلال

و الحمائل الاسرار والاطهار من سحارة سودا زده سرگردانم که با وصاف هوا او

من و تو حد لو سهات دم مبارزد   این قدر بس که چون شت نرمان بی از

بل لعول انی اسرب بل هوب الی روضه رصه فیها بجره طیبه لعبه اصلها ثابت

وفرعها فی السماء لها وعلیها ولها ثمرات مثمره لحسوه فی جنات نعیم لذا لیه ان

جنات لاسامی احسادها الا ریاضه لعد حراره سود مسلو محمو محمو محمو من ال

ولصح والصح لها رما ال مهاشا والا النص البع فلا سال الا المحال ولا کشف المقال

المحال در ساید حال بکشه هیچ خام   بس سخن کوتاه باید والسلام

وجه العلم بکیفیه علمه بالامور المتغیره المتغیر الکه وخلاصه ما قرره قدس سره

فی هذا المطلب ان العلم انما یتغیر بتغیر المعلوم اذا کان زمانیا او العالم

حادثا منه واما اذا لم یکن کذلک فذلک غیر لازم والعلم الازلی الذی له تع

اولا ابدا امنزه عن هذا ولیس عنده ربک صباح ولا مساء ثم لنظم الکلام و

حسن النظام و الانتظام اوردنا اوردنی صوره السؤال والجواب فاذا قابلنا

مان قلت لو کان العلم بالعالم الموجود وهو ما سوی الله تع من الموجودات و ما سیوجد

نفس ذات الواجب ای غیر زائد علیه علی ما اشیر الیه فاذا تغیر العالم تغیر شیء

ما منه حال الی حال فلا یخ اما ان یتغیر علمه بالحال السابق او لم یتغیر فان لم یتغیر

لم یکن مطابقا للواقع وان تغیر لزم تغیر ذاته لعدم زیاده صفاته فلذلک یختار انه

لم یتغیر علمه بالحال السابق ولا لم انه لم یکن مطابقا للواقع فانه یعلم الحال السابق من

حیث

حیث انه فی زمانه وهو فی ذلک الزمان لم یحصل الی حال آخر مثلا العلم المتغایر

ذاته ازلا وابدا ان العالم وکل جزء منه فی کل جزء من اجزاء الزمان علی

کل ان منه اماته ما هی علیه وعلم من السبب المقتضی لتلک الاحوال وهذا العلم لا یتبدل

بتبدل العالم ثم اذا علم احوال العالم من حیث حصولها فیه یختلف العلم باختلافها

والی هذا اشار المعلم الثانی فی الفصوص بقوله کل کلی وجزئی ظاهر عن ظاهریته الاول

لکن لا ظاهر له شیء منها عن ذاته فانها داخله فی الزمان والان بل عن ذاته والترتیب

عنده شخصا فشخصا بغیر نهایه حاصل السؤال ان البعض معلوم انه یتغیر قطعا فالعلم

بذلک المعلوم المتغیر ان کان متغیرا حسب تغیره لتطابقه ذاته لزم التغیر فی ذاته

تعالی لعدم زیاده صفاته وان لم یتغیر لم یکن مطابقا اذا اما ما تعلق علیه

جهلا حسنا ولا لحن وحوه الجواب عن هذا السؤال الا ان الایجاد اعاد وجعلنا سعاد

من کلام بعض الحکما والکرام والحصل مع کلمه الملازمه والسعه علی صدقها فی العلوم

بالزمانیه ای دون زمانا او کونها وعدم اللزوم فی العلوم الغیر الزمانیه وعلمه الازلی

غیر زمانی فلم یلزم من تغیر المعلوم تغیر علمه الازلی ولو صح الکلام فی المرام ان السائل

ان اراد بعلمه الذی حسبه تغیر الازمان بتغیره تغیر المعلوم العلم الازلی فاللزوم ممنوع فان

هذا العلم غیر زمانی ولیس فی الازل مستقبل ولا ماضی ولا حال حاله نعم وان اراد علمه

مطلقا باضافات وتعلقات فلو سلم ان تغیر المعلوم یستلزم تغیره فلا نسلم ان تغیره

یستلزم تغیرا فی ذات او صفات بل تغیرها هو فی الحقیقات ثم الذی

ان يقال ولا ينقل عنهما انه يمكن تقرير السؤال بوجهين احدهما ان المعلوم الموجود في الخارج
يتغير حالاته وصفاته وثانيهما ان المعلوم مطلقا موجودا او معدوما يتغير بتغير العالم
مسلم لتغير العالم وعدم تغيره للجهل فالاستاد قدس سره اشار الى الوجه الاول حيث
اعتبر العالم واراد به ما سوى الله تعالى من الموجودات الخارجية الشاهدة ولوح الى الثاني
وان كان من احوال العالم وصفاتها حاجة كما عرفته وحينئذ ولا يخفى على الاذكياء
ان هذا الجواب لا يتاتى على تقرير السؤال بالوجه الثاني فانه ح سائل الزمان الموهوم
وآناته فللسائل ان يعود ويقول انه ان لم يعلم الزمان الحاضر بخصوصه يلزم الجهل
وكذا ان علم ولم يعلم البعد والمضي وان علم يعني تغير علمه وبهذا الذي ذكرناه
يظهر ضعف قول من قال فان قيل اذا كان علمه تعالى عين ذاته فاذا تغير المعلوم
ولم يتغير علمه لزم الجهل لعدم مطابقته علمه الواقع وان تغير لزم منه تغير ذاته تعالى
انه يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه التغير مع كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم
ان الحوادث الفلانية توجد في الآن الفلاني او الزمان الفلاني ويعدم في
الآن او الزمان الذي بعده وهكذا في سائر الحوادث فانه يعلمها بعلم كلي
هو عين ذاته على وجه المطابقة وانما يلزم التغير لو كان علمه بحسب حضوره في الآن
او الزمان مثل ان يعلم ان زيدا حي الآن ثم اذا بعد فلا بد ان يعلم انه كان
الآن والآن ليس حاصلا كما كان كذلك اسرار [illegible] علمك بعامة جهلا او اما
اذا ادعى ضا ان يعلم ان زيدا في ذلك الآن او في ذلك البعض من الزمان

بصفه

بصفة العالم وفي ذلك البعض الآخر بصفة العدم لكم بعد ما كان والزمان
ما لحضور عنده بل ما لا يكون بعينه له وهكذا جميع الاحوال فلا يلزم منه تبدل
وتغير البتة ويمكن ان يشكل للتوضيح بان يعلم باحوال الامور المرتبة المتعاقبة السابقة
فان ذلك العلم لا يتغير اصلا ولو فرض ان يعرض احدا منا اطلع على الاحوال
المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع على الاسباب المؤدية اليها كما في المنجم المطلع
على الاوضاع المرتبة المتعاقبة بحسب الحساب لم يكن في هذا العلم تغير اصلا وهذا
ما السمة عليه ذي مطالعة وعدوا ويعتمد في رسائلها وانطبقا ما بامثله اقول انتهى
كلامه واقول ان جوابه هذا الذي احاله من غيره وما فهمه على وجه كالسؤال
لا يخلو على ما قرره ووجهه لا يدفع السؤال ولا يرفع الاشكال اذ بعد الاعراض عما فيه
والاغماض عن عدم مطابقته بما لزم ما صوره والتصوير في الصورة بتصوير
تصوير الصورة لا يتغير في الصور متصوره ولا يخفى على من له تصور انه
لا يكفي هذا في رد الايراد على الاجمال الذي قرر جنسه اراد المورد
انه يقول اذا كان عالما بجميع الاشياء وعلى ما هي عليها لزم ان يعلم الحادث
في آن او زمان بانه حدث فيه والآن والزمان بانه حاضر او لم يحضر فان
لم يعلم الحضور لزم الجهل وان علم ولم يعلم المضي لزم ما لزم اولا وان
علم تغير علمه وظاهر ان الجواب بانه يعلم الموجود في الآن وفي مثل الزمان
لا يدفع هذا السؤال فان السائل سأل عن علمه بحضور الزمان لا عن علمه بالحاضر

ع في الزمان فتصور بعد تصور الاول لا الغيبة ولا شعور ولا الغيبة بل علمه بصور صورة
لا شعور منها التصور وما حضوره وما تصوره ثم الحصر الذي ادعاه في قوله وانما يلزم الحصر
لو كان علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان يطرح بل علمه بالحضور مستلزم للتغير
وان لم يعلم الحضور لزم الجهل الحال انه عن زماني ولا شعور فكيف الحصر الا ان عنده
وبعد الا ان يقول حضور الزمان وعدم شعور الزمان لا شعوره على ما حققه المصنف قدس سره
في المطلب السادس **المطلب الخامس** كتعلق علمه بالاشياء واورد هذا الفقير صورة
سوال وجواب مرتبط بما سبق فانه لا يذهب عليك ان في قول الفاضل الى الترتيب
الذي عنده تحقيقا فتحا لغير نهاية اشعار بتسليم احاطته بالاشياء وتحقيق مسلم يوجه
ما قال الامام هنا انما ينسد عليهم باب اثبات الصانع والذي يعول عليه على
في كتاب الشفاء من ان المراتب هناك بالقوة لا بالفعل غير متناه بل هنا يلزم اذ
يلزمهم كون واجب الوجود بالقوة من بعض الوجوه هذا تمام كلام الامام في
هذا المقام ولا يخفى ما فيه وانما قال ان هذا القسم من جانب المعلول وهو غير مستبع
وفيه ما فيه والمصنف قدس سره حيث اراد ان يشير الى ما هو الصواب عنده من
الجواب قرر السوال والاعتراض فان قلت لا شك ان له تعالى علم حلولات مترتبة
متناهية منه ذاهبة الى غير النهاية وعدم السلسلة وان لم يكن مجتمعة في الوجود
لكن حدوث بعض احادها بعد بعض لكن علمه تعالى باحادها سلسلة مترتبة موجودة
معا لانه علمها ازلا وابدا فيلزم التسلسل على ما اشار اليه العلم الثاني

بقوله

بقوله فالترتيب الذي عنده تحقيقا فتحا لغير نهاية والجواب المسح ان قوله لكن علمه تعالى
احادها سلسلة موجودة مترتبة ممنوع وانما اللازم تعلق علمه بالسلسلة واحاطته بها لا استحالة
عليهما فانه تع لا امور منها ان تعدد المعلوم لا يستلزم تعدد العلم كما عرفت
ومنها ان يكون بالقوة على ما اشار اليه في المطلب الثالث ولعل الشيخ فيما نقله
الامام عنه اشار الى هذا الاول بما فهمه ومنها ما مر في المطلب الثالث الا ان
المصنف سلم التسلسل ما شاء وصح ظاهر عبارة الفصوص ثم وجهه بالتوجيه الذي اشار
اليه بكلمه في جواز هذا التسلسل لوح فقال فلعل هذا التسلسل ليس بمستحيل في العلم الالهي
في الفصوص امتنع بلا تناهي لا في كل شيء بل في العلم وما يكانه وحيث
ع الا ان فيما كان من غير التناهي كم سبب **قوله** السر في جواز التسلسل هناك
ان التعدد والتمييز هناك انما هو بحسب ادراك العالم واعتباره ولا يلزم
منه التعدد والامتياز في نفس الامر لجواز ان يعلم امورا كثيرة بصورة واحدة
كما في علم الاجمالي حسبما حقق في موضعه الا ترى ان مدركات العارى والمحلات مميزة
عندنا ولا يكون شيء منها في نفس الامر وما نحن فيه من هذا القبيل فان كان اول
يعلم العلم واحد من نفسه انه جميع معلوماته وتحرر وتكثر عنده بذلك ولا يكون
في هذه المرتبة في نفس الامر الا امر واحد والتسلسل هو ترتب امور غير متناهية
في نفس الامر فان قلت قوله يعلم واحد ولحاضر فانه ينفصل بصور من الصور
الى صورة في المطلب الثالث فكيف حمل عبارته على كل منها انه السمع والشد

على الثاني والثالث ظ ولا على الاول والرابع فلان الصورة او الصور مما الثالث
في الذات غير خارجة والعلم بالذات علم بها الا انه لمنع السر على ما قرره بعض المتعين
بوحدة بعينه وتنبيه على ظاهر العبارة المنقولة لظاهرها منافية لا يخفى ماله ووجه وجه
التوجه ثم اقول ورثهم ما قد تقرر ان في العلة ما يقتضي المعلول الوجوب لا ان يشاركه
غيره ولهذا لزم على ما تقدم ان يكون العلم بها مستلزما للعلم به فان كان الواجب
علة لكل واحد من الممكنات ويكون كل منها متعينا به لزم ان يكون فيه كثرة
بحسب كل كل جزء المعلومات فان ما يتعين به احد المتعارضين مما لا يتعين
به الآخر والعدد على هذا غير التقدير على ذلك فلزم الكثرة بها
في القدرة المعنيات التي هي المعلومات بالذات لما علم فيما يسمى
من المعلومات وان كان علمه بواحد من الممكنات فعلمه ثم من العلم
به بعلم معلوله وهكذا فلزوم الكثرة اظهر واجلى ولعل الحكماء التزموا
الكثرة بغير بها به في هذا الامر لانه على الامر دون الجلي على ما هو الظاهر
من نصوص الفصوص ولا يخفى فيها السطور العدم تزيينها وفي هذا
سر سري هو انه تعالى قادر بذاته على كل مقدور بعين الكل معلوم
لا بتوسط حتى يلزم الترتيب بينه وبانه جمع انه جلي حتى ثم تصوير
الكثرة في هذه الصورة بوجه يمكن ان يستفاد من اصول اصلها
الاستاد قدس سره اقول ان الكثرة قد يكون في الذات

وقد

وقد يكون في الصفات فكل منهما اما بالمحمولات او الغير بها فالكثرة
في الذات بغير المحمولات هي الكثرة بالاجزاء الخارجة وفيها
بالمحمولات بالاجزاء المحمولة العقلية كالجنس والفصل والكثرة
في الصفات بغير المحمولات بقيام صفات زائدة حالة وبالمحمولات
هي ان يصدق على ذات محمولات كثيرة فهذه اربعة من انحاء الكثرة
والموضوع يتكثر بها وان لم يقم به صفة زائدة لا يعوزه هي ان احوال
المحمول والمبس لا يستلزم قيام المبدا وكما ان كلا من الاجزاء
المحمولة يصح ان يكون منشأ ويطرد بالاعتبارات وطرد من الجزء
الآخر لذات يصح يكون كل من الصفات المحمولة منشأ بحسب لحاظ او
لحاظ الاخر وحالة اخرى وتكثر المحمولات من الصفات لا يستلزم
كثرة في نفس الذات فان الذات الواحدة البسيطة علم وعالم ومعلوم
وكثرة هذه المحمولات لا يستلزم كثرة في الذات ولا استحالة ان يكون
كل منها منشأ ويطرد او بلحاظ الحالة اخرى والواجب منزه عن الكثرة
في الذات مطلق لا فصل في الفصل الثاني وعن الكثرة في الصفات
بغير المحمولات وهو الفلسفة بالثالث واما الكثرة بالرابع فيوافقه لانه
عالم قادر حي مريد خالق رازق سميع بصير متكلم الى غير ذلك فان
قلت اذا جاز ان يكون مثل هذه الصفات منطوقا ومنطوق الا

ثم لا يجوز ان يصدر عنه بعده امور كثيرة قلت من ذا
الذي يمنع ذلك وقد يحكى انه كذلك فان الحق حقيق بان يكون متبعا لكل
حقيقة واهل الحق والتحقيق من الحكماء صرحوا بان سلسلة الحق بلا موسط في الوجود
الا الله الا ان المشهور عند جمهور المتاخرين من الحكماء انه بعد او حدا ولا
عقلا وانما يروى من هذا الحديث هو اول ما خلق الله العقل والمحدثون
المحدثون حملوه على العقل لا ان ن وما يمكن ان يكون هذا ان الحديث لا
يرد على اصطلاح الحكماء والوفاق والعقلاء من الحكماء واستدلوا على دعواهم المشهور
منهم بما استدلوا وليس هذا امر مستور الا ان الناظرين في كلامهم المتحققين لطلبهم
ومرامهم حملوا اشاراتهم وكلامهم على دليل حاصله ان الحاصل في الاول ولا يجب ان
يكون واحدا مستقل الوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك ثم قوم من
الناظرين المتكلمين عليهم اعترضوا فقالوا ان هؤلاء الحكماء جوزوا ان يصدر
عن العقل من حيث انه ممكن امرا كالفلك ومن حيث انه واجب بالغير امر كالعقل
آخر فلم لا يجوز ان يصدر عن الواجب امران مختلفين بحيثيتين وكذلك او فيه
امثال ذلك من الكلمات والحيثيات ثم ان المحقق الطوسي اجاب عن هذا النقض
للحكماء بان ليس للواجب تعالى صدور الاشياء وحصولها هو الحيثيات واشباهها
بخلاف العقل الممكن فان له هو الحيثيات تحقق عن صحيح الفاعل وليس له اتحاد وتكثيره
واعتبار به عقله والواجب فيقبل كل شيء ليس ليس في هذه فلا يصدر عنه الا ما
كثيرة

كثيرة وهذا اصح ما قرره ومن ماخوذ عنه او علته بالمنع واجاب الفاضل بوجه آخر ولا يحل عليه كلام الحكماء لانه
سلم للسؤال واعتراف بان صدور الكثرة عن العقل ليس على ما ذكروه وصرح بانه يعود الى
ما لم يصدر ويقول لم او مع لزوم العدد والحساب والعلوم والمعلومات بالذات
في الممكنات لكن اتمام الجواب بوجه لكنه عن حال عن حال الوجه كسوه علمه بالجزئيات
ان الامام الرازي نقل عن بعض قدماء الحكماء انه نفى علمه بالجزئيات سيما الجسمانيات بحسب
ما ذهبنا فقال ان الفلاسفة احتجوا على دعواهم بوجوه اولها انه لو علم الجزئي الجسماني بوجه جزئي
لزم ان يكون جسمانيا بناء على ما قرروه من ان العلم بالجزئي الجسماني المشكل لا يحصل الا بصورة
جسمانية في آلة جسمانية بما هو المشهور عند الجمهور من حدوث المربع المجنح وثانيها انه لو علم الجزئي
بوجه جزئي لكان يرى الفجائع والمفاسد والظلم في العالم ان كان قادرا على دفعها ورفعها والا
لزم العجز والاضطرار وهذا اقبح من الغفلة وعدم العلم بها الا ترى ان الملك العلام بالظلم الواقع
في مملكته القادر على دفعه اظلم ممن لا يعلم وثالثها ان العلم بالشيء صورة مطابقة له ومطابقة
الصورة موقوف على وجود ذي الصورة ولا يستقيم هذا بالكليات والمهيات الكلية حيث لا علم
مطابق بها لو وجد فان الطبائع الكلية موجودة ابدا بخلاف الجزئيات فان العلم بها لو
جاز في هذا المكان يمتنع حصول وتطابقه الا بعد كونه حاصلا هذا تمام دلائل الفلاسفة على عدم علمه
تعالى بالجزئيات والمتكلمون لهذا انكروا عليهم وكفروهم وتكلموا في دلائلهم بما هو اضعف منها
للمعترض عنها ولا يخفى انه بما قرره الاستاد قدس سره في علمه يمكن ان يجاب عن الاول بوجه حسن
دون المتكلم وكلامه في التوجه واما الثاني فجوابه على رأي كل فرقة كل بوجه واما الثالث فضعيف

اظهر من ان يخفى على احد من العقلاء فضلا عن الفضلاء والعلماء سيما الفحول من الحكماء ولهذا
صرح الحكيم الفارابي والشيخ الرئيس ابو علي بن سينا بانه تعالى يعلم المعلومات كلها ولا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء الا انه اشار الى انه يعلم الجزئيات بوجه كلي
وعبر هذا بما قرره المحقق العلامة الطوسي بوجه والسيد الاستاد سند المحققين بوجه آخر
محصله ان الاختلاف بالجزئية والكلية انما هو الاختلاف الملاحظة دون الملاحظ حيث
حكم الغزالي بتكفير الحكيمين ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا البخاري بنفي العلم بالجزئيات ورد
عليه الاستاد قدس سره بان تكفير مثل هذا الشيخ بذلك على ما سطوره وكلامه ملتبس اولا
شرح كلامه كلاما مقبولا في هذا المقام خلاف من الحكماء وارباب الكلام وذلك
ان المتكلمين قالوا ان الباري يعلم الحالات اليومية على الوجه الذي يعلمه احدنا انه موجود
في هذا الوقت ولم يكن موجودا قبله ويمكن ان يوجد بعده او لم يعلمه اولا بوجه جزئي ثم اذا
تنبهوا او جرت نعم العلم بالمتغيرات حيث يقولها الزم بعضهم جواز التغير في صفاته تعالى او في بعضها
فقال القائلون بالاضافات فقط ان تغير الاضافات فقط لانه جائز عند جميع العقلاء كالتغيير
والرازقية بالاضافة الى كل شخص وقال بعضهم يجوز ان يكون ذاته محلا للحوادث كما جوز
طائفة من الحكماء كونه محلا قابلا لصور المعلومات الغير المتغيرة ومنهم لم يجوز التغير في صفاته عاندي
هذا الوضع وانكر التغير اصلا وقال العلم نسبة هو العلم لوجوده وحين وجوده ذهبوا الى الحاجات
والشاهد اجابة من اصحابهم ولو برهم ان العلم بالجزئي بالوجه الجزئي مستلزم
للتغير واما الحكماء فالمنقول عن قدمائهم انكار علمه بالجزئيات كالعدم والمتاخرون

منهم

منهم افترقوا فرقتين فرقة قالوا انه تعالى يعلم جميع الجزئيات بوجه كلي وفرقة كالمتكلمين
اعترفوا بانه يعلم الجزئيات بوجه جزئي متغير قالوا الكل موجود فهو في سلسلة الحاجة اليه
تعالى الذي هو مبداه وعلته الاولى والعلم التام بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول
وان علم الباري تعالى بذاته اتم العلوم فلا بد من ان يعترفوا العلم تعالى بالجزئيات
على الوجه الجزئي ولا بد ان يعترفوا باستلزام احدى المقدمات المذكورة او من
المسلم ان يستثنى من الاحكام العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كالسببية في الاحكام
العقلية والعقلية لتعارض الادلة السمعية والمص قدس سره اشار الى هذا مع جواب
جمعه لعدم وفا ورد تغيره وخلصه ولخصه وملخص الحصة جوابا ان العلم التام
بالعلة مستلزم للعلم التام بالمعلول لكن العلم التام بالمعلول لا يستلزم ان يكون
لكل وجه وجميع وجوه ملاحظة فهو عالم بالكل جزئي ولكن لا بوجه جزئي فقال لا يقال
ذلك مناف لما ذهب الحكماء من ان الاول عالم بالجزئيات بالوجه الكلي الا بالوجه
الجزئي اولا يمكن ان ينكر وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية مستنده الى كل
موجود فهو في سلسلة الحاجة مستنده الى الباري الذي هو مبدا لها وعلتها
الاولى فيكون الجزئيات على الوجه الجزئية مستندة اليه الضرورة فلو صح ما ذكرتم من
انه تعالى عالم بكلها هو مستند اليه لكان عالما بالجزئيات على الوجوه الجزئية او
من المسلم ان يستثنى من الاحكام العقلية بعض جزئياتها لا ما قيل من ان المدارك
اذا كان متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الا ذلك جسمانيا بالة جسمانية لا عاقلة كالحواس

الظاهرة والباطنة فانه يدرك المبصرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها وبعدمها عند
ما لم يكن وجوده في غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون ومثل الالات
ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى
اي مسافة ان بعدها عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون ادراكه بانه
يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون
من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه ويتأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من
ذلك بل يدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس بموجود اي الحكم هو بان
كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي تكون
قبله او بعده ويكون عالما بان اي شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة
بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للموجود
ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم او موجود هناك او معدوم او
غائب او حاضر لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه
واحدة وان يختص بآن او بهذا المكان او ذاك الزمان او بالحضور والغيبة
او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من هو زماني او مكاني
وعلمه بجميع الموجودات تام المعلوم ولا يحتمله واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي
المذكور فهو انما يصح ممن يدرك ادراكا حسيا في وقت معين والباري تعالى
لعلمه عالم بالمدركات والمفهومات والملموسات ولا يقال انه ذو [illegible]

او لانه

او لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يسلم ذلك في هذه بل
لو كان يمكن نفي العلم بالجزئيات المتغيرة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه
لا يسلم نفيه بل لو كان هذا اصلا وانما قلنا لا اصل لانه مسطور ولما اولا
فلانه منه اعراضا بان البعض معقولا انه وهو الجزئيات المتغيرة على وجه يدرك
بالالات الجسمانية غير معلوم له وذلك مناف لما ورد من ان علمه بالكل واحد منها
عن ذاته وهو بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان
المدرك لا بالة جسمانية غير زماني ظاهر البطلان لان نسبة الزمانيات بالمعية في الوجود
سواء كان منطبقا عليه كالحركة او غير منطبق كالاجسام في زمان لا يكون معه
فهلا يسلم ان المجرد المدرك لا بالالات الجسمانية مع انه برئ عن التغير يصدق عليه انه
مع الزمان في الوجود ولا خفاء في ان نسبة اليه ليس نسبة واحدة فان اختلاف نسبة
الشيء الى الزمان قد يكون على وجهين احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي
فانه اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لعدم انه معه والثاني باختلاف الزمان
كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لعدم ان الغد
لا بعدم انه واختلاف نسبة الى الزمان اي المجرد المذكور من هذا القبيل
فانه في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لعدمهما لا
لا لعدمه وفي الزمان الماضي كان معه لا في الحال والمستقبل لعدمهما
واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير تام وكذا قوله لا يحكم

يحكم على شي بانه موجود الان او معدوم او عدم وقد عرفت ان النسبة الى
اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو موجود
في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا نحكم بعدم شي في الحال
مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا ما موجود في الان حين كونه مع هذا الان
في الوجود دون آخر فان الاشارة الى الان ليست حسية حتى يحال بما هو بري عن
الحس لا يصح ان يشار اليه واما قوله لا يحكم على شي بانه موجود هناك ومعدوم
فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى مكان معين فكان يحدد ذلك بما ليس في
مكان فلا يكون مكان قريب في مكانه لكنه ايضا لا يحكم على شي بانه موجود هناك
مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور الى مكان قريب من مكانها وان
اراد الاشارة الى مكان قريب من مكانها فلم لا يجوز ان يشير اليه اشارة
عقلية لا ننفي ذلك منه ليس بلا انا نقول مراد الحكماء بعلم الواجب عالم
بالجزئيات بالوجه الكلي كما مر من العبارة انه عالم بخصوصية الجزئيات
لكن علمه بها على وجه كلي اي على وجه لا يمنع فرض الشركة فيها وخصوصها لكن المنع
عن فرض الشركة انما هو بتوسط الاخذ الحسي او التوسط يخص المدرك الا ترى
انك اذا رايت شيئا في البعد ولا تعرف خصوصيته بل تشك انه فرس او بقر او
حيوان آخر يمنعك ذلك الشبح عن فرض الشركة حيث لا يجوز عقلك تعدده واذا
القرب امرا او علمت لمخاطبك جميع ما ابصرته منه حتى صار المخاطب عالما بجميع ما علم

منه

منه لكن المخاطب رآه كان ذلك الامر جزئيا مانعا عن فرض الشركة عندك وكليا غير مانع
عن فرض الشركة عند مخاطبك مع انه معلوم لكما بوجه واحد فاذا جاز ان يكون
شخص واحد بوجه واحد معلوما لعالمين ويكون عند احدهما جزئيا مانعا عن فرض الشركة
بسبب توسط ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه بالحس وعند الآخر كليا غير مانع عن فرض
الشركة بسبب توسط ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه لا بالحس ولما كان الاول عالما
بخصوصيات الاشخاص لا بالحاسة كان علمه بها عنده كليا غير مانع عن فرض الشركة
فيها كعلم مخاطبك في الصورة المفروضة وعلى هذا يكون عالما بخصوصيات الاشياء
ولا يعزب عن علمه شي من الجزئيات بوجه من الوجوه كما لا يعزب عنه شي من الكليات
فلا يكون ذلك منافيا لما تقرر من ان ذاته عالم بالكل واحدا واحدا في معلولاته ولا
منافيا لما ذهب اليه المتكلمون من انه عالم بالاشخاص الجزئية بخصوصياتها لاجل مراده
لئلا يحكم بكفرهم في ذلك وما نؤول به الحكماء ههنا هو انه عالم بخصوصيات الاشخاص لا
مانعا عن فرض الشركة فيها بخلاف احساسنا بها ولم يتم دليل قطعي على ان علمه بها المانع عن
فرض الشركة حتى يصح تكفيرهم في ذلك فمن كفرهم في ذلك حمل كلامهم على خلاف مرادهم فحسب
انهم ينفون علمه ببعض الاشياء زعما منه انها جزئية والمنع عن فرض الشركة انما هو بتوسط
زيادة خصوصية معتبرة في المدرك فاذا ادرك احد ما هو الجزئي الحقيقي لم يمنع عن
فرض الشركة كان ذلك بتوسط عدم الاطلاع على بعض الخصوصيات المعتبرة للجسم المذكور
ليس كذلك لما عرفت انه بسبب نحو الادراك لا يخصص المدرك عند بعض ويخصص ثم ان

بعض الناس وصحح لكلام الاستاد حيث قال ثم اعلم انه قد اشتهر عن الحكماء انهم يقولون علمه بالجزئيات
على الوجه الجزئي واستمر التشنيع عليهم من الناظرين في كلامهم بان ذلك يستلزم عدم احاطة
علمه تعالى بجميع الممكنات تعالى عن ذلك واقول انه لا يشك في ان من جملة معلولاته الجزئيات
على الوجه الجزئي ومن زعمهم ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول عندهم فيلزم ان يكون عالما
بها على الوجه الجزئي لانه عالم بالكل لاستناد الكل اليه ومن جملته الجزئيات المتمكنة على الوجه الجزئي
فالقول بعدم علمه بها على هذا الوجه من قبيل استثناء بعض الجزئيات عن الاحكام
الكلية على ما هو دأب اهل الوهم بل يمكن ان يعرض ويقال على علمه تعالى بمعلولاته
بذلك ولو قلنا ان دليلكم هذا جار في الجزئيات المتكثرة بتلك الوجوه مع انه ليس معلولا له
عندكم فيلزم عليكم بطلان دليلكم وقد صرح في ذلك اكابر المتأخرين من العلماء الراسخين
وانما نشأ تكفيرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهمه المتأولين
من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور المفهوم انما يمنع فرض الشركة لواسطة
امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص فلم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا
او ادراك وجد المفهوم الكلي الذي هو منحصر في ذلك الامر المدرك جزئيا كما هو مذكور في كتب الامام الرازي
وغيره من المتأخرين وذلك الامر ينتهي الى التشخص ولا يكون الا جزئيا فكلما لم يحصل
الحس الجميع فان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية ولهذا حسبوا ان يكون علمه تعالى
بالجزئيات على الوجه الكلي مبنيا على عدم علمه بهذا المخصص وتأكد ذلك الحسبان
عندهم ما رأوا ان الحكماء يقولون لحصول صور الجزئيات المادية بالجوارح ينسبوا اليهم

انهم

انهم ينفون علمه بالاشخاص في المادية وذلك كوهم ومنشأ صحيح لحاشيتي عندهم ادرك حس
في العقل وحسبوا مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك
فهم يقولون علمه تعالى بجميع الامور الكلية بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء لا يعزب عنه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن علمه تعالى بها بوجه لا يمنع فرض الشركة وان
الكلية والجزئية انما يتفاوتان في نحو الادراك لا في ادراك المخصص وعدم ادراكه
فكل شيء ما يدرك بطريق الاحساس والتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل وكان
كثيرا من الصفات في حقه تعالى يتصور ان كان ذلك في غيره محالا كذلك الادراك
التخيلي والاحساس مع امكان ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات بطريق التعقل
ولا ينفون في الاشخاص المادية ما ليس له جهة كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل
ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفير سواء تم دليلهم على ذلك ام لا وسواء طابق
الواقع الامر المشهور بين الجمهور المتبادر الى الاوهام دون الافهام وهو مراد
غيره وانت تعلم ان التكفير انما يتعلق بما يلتزمه القائل لا بما يلزمه من كلامه ولم يلتزموه
كما لا يخفى على من تتبع كتب العقائد اقول انه كما لا يساعده عليه كلامهم وحكايته
لا السمع ولا الدراية ان هذا مذهب رأسه وياتي التفصيل ويطلع من اسمه لانه كان معاندا
الا انه الاستاد قدس سره وبناء ما قرره من ان الجزئية والكلية يكون بنحو الادراك لا
التفاوت في المدرك كما يظهر من التطويل الحواشي لا الاستاد قدس سره وعوى المصنف
المصنف على الشرح الجديد للتجريد والان تركنا ما كان به اصحابه فاحفظ كلام الاستاد وتحم

بل التحكم والتحير والقصور فيما قرره على وجه قدح عليه من وجوه الايراد ما لا يرد على
الاستاد على ما يظهر من النظر في عبارته لما ملفوظ عنه ولا اتعرض لتفصيله الا اني
اشير اشارة اجمالية الى شيء منها فاقول انه قال في تقرير السوال ولا شك ان
الحس بالوجه الجزئي من معلولاته فلا يخفى ان مع اعتبار هذا الابيات للجواب على ما قرره
حيث لا يتم جوابه بتسليمه فعلى جواب هذا الوهم ودفعه في هذا المقام لم يختم بما سمعه
ولم يقطع عرقه واعداد الانتقال بوجه لا يدفع السوال ثم اقول ايها الفاضل العدل كالذي
دعاك ان دعواك وحكمك بان يكون علمه بالجزئيات بالوجه الجزئي مبني على لزوم نفي علمه
ببعض الاشياء او التزام ذلك ولم لا يجوز ان يكون التكلم مبني وجه من وجوه العلم منه
وهو المعتبر في العقائد الصحيح على انه يعلم الكل بكل وجه والاستاد قدس سره نبه على
على هذا بانه لم يتم دليل عقلي ولا نقلي على انه كذلك فالتكلم لذلك ليس بزائل محاصل كلام
الاستاد ان التكلم ان كان لنفي علمه ببعض الاشياء فذلك كالتزام غير لازم وان
كان لنفي وجه من وجوه العلم فالتكلم بهذا انما يستقيم لو قام دليل عقلي او نقلي
على ذلك او كان ذلك من ضروريات الدين وكلاهما مردود فكيف يعول عليه لما يرد عليك
ثم ان دعواه بحكره بان الادراك التخيلي بعضه دعوى بلا بينة وحكم لحكمي الا ان تعتبري
التخيل العقلية لكنه ليس بمعتبر على ما اعتبره اهل الاعتبار ره ولو سلم فلا يسع لجواز ان
يكون ادراكه للجزئي بوجه جزئي لا بالتخيل والوادعى ان كل ادراك بوجه جزئي
تعقل بالمنع والسقوط اما ثبت القول الحق انه سميع بصير والسمع والبصر بوجه

كلي

كلي غير ممنوع ولا مستور وكل من السمع والبصر كمال على ما انفق عليه كل اهل الكمال وكيف
يكون الادراك بوجه جزئي نقصانا بل يقول عاينه ما لزم حاصله او يحمله ان يكون الادراك
بوجه جزئي يحمل نقصانا ولزوم كون الادراك كليا بوجه جزئي نقصانا وهذا القائل عنه
لو لا السمع والبصر يعترف بانه يدرك المسموعات والمبصرات بوجه جزئي لا بالة
بل بذاته وعقل او لعامل بما قرره او قدمه من لزوم كون العلم مساويا للمعلوم
مسه وقدرا هذا او رأي وهو مشهور انه يعلم الكل بكل وجه وانه يعلم
ويرى دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ويسمع صوتها هذا
والله اعلم لا يخفى على الاذكياء انه كلما جر بالنظر وجوه الاختلاف عن ما افاده
الاستاد وما قرره هذا المستدل من ان هذا المعاند الحليل المشاح الحرف
الكلم عن مواضعها ثم ان محصل الكلام الذي نقله الاستاد ورده ان مدار الجزئية
على كون المدرك مشارا اليه بانه هنا او هناك وبانه في الزمان الحاضر او الماضي
او المستقبل فكلما شار اليه بهذا الوجه المشار اليه يكون جزئيا الشرعي مدركه
هذا او الا فلا ثم هذه الاشارة لا يكون الا حسية بالة جسمية من حيز زماني ومكاني
ما دام لم يكن الشيء زمانيا ولا مكانيا ولم يكن له آلة جسمية لا يشار لم يكن مدركا لجزئي
فهذا الملخص كلامه ومحصله على ما يصح عن عبارته في مقالته ولا اذهب عليك ان يرد
عليه ايرادات لا ما لا ثم اولا ان مدار الجزئية على الاشارة المشار اليها او لا
ولو سلم فلا نم ان هذه الاشارة لا يكون الا حسية بالة جسمية من كل زماني او مكاني

بجزم

وهم لا يجوز ان يتحقق حس غير زماني ولا مكاني من الاشارة المشار اليها فان قلت
مشهور مقرر عند الجمهور ان الاشارة بههنا وهناك اشارة حسية فكيف يمنع كون
هذه الاشارة بالة حسية قلت ان اريد بالاشارة الحسية الاشارة الى المشار اليه
حسا اي محسوس او صالح لذلك فهذا كذلك صحيح المنع بلا احتمال لمشهور وان اريد
بها اشارة من سرابه حسية فالمشهور الصريح بل الظاهر ان المشهور مشهور بهذا الوجه
بل الوجه ما اشير اليه اولا او لو سلم ان الذي لم يحضر عنده زمان لا يشير الى الحاضر
والماضي والمستقبل بالحضور والمضي والاستقبال فلا يلزم ان المشير بههنا وهو
الواجب تعالى ليس بزمان ان اريد بالزمان الموجود فيه حيث انه ثم ان اريد
به المنطبق عليه لكن اللازم منه غير مضر والمضر غير لازم ولا لازم من عدم انطباق
الموجود مع الزمان عليه عدم الحضور الزماني لديه فان قلت لعل المراد بالزماني المنطبق
عليه بناء على احالة وصف الشيء بصفة على الاستعداد في كلام بعض القدماء من الحكماء حيث يقول
اذ النسبة الى الزمان يحصل انه في الدهر لا في الزمان قلت هذا لا يدفع السؤال
ولا يرفع الاشكال اذ ليس الا ان يعود و يقول لا نسلم ان الذي لم يكن زمانيا لم يتمكن من
من الاشارة اليه بالحضور لديه ولم لا يجوز ان يحضر زمان عنده من لم يكن زمانيا فهذا
المعنى ثم الذي افاده من وجه عدم الاطلاق للامس والغد والاتيان والشام عليه منقوض بالجميع
البصر وهذا او الي شيء مما اشير بالاشارة العلم بالوجه الذي اوردنا في الرد
تريا ده بسط وانما الذي افاده من انه يلزم ان لا يكون بعض الاشياء معلوما وجه انه

معلوم

معلوم ان كل معلوم يصح ان يشار اليه فاذا كان وضعيا وكان الوضع معلوما صح ان
يشار اليه بانه ههنا او هناك وكذا اذا كان زمانيا ماضيا او مستقبلا او حاضرا معلوما
بهذا الوجه صح ان يحكم عليه بانه حاضر او مستقبل او ماض ولا يتوقف صحة هذه الاشارة
على كون المشير مكانيا زمانيا او يكون له آلة جسمية ولا يرد في هذا على ما حرره وقرره
وارتضاه المصنف ومحصله ان الكلية والجزئية من الصفات الذهنية ولا يتصف شيء
منها الا الصورة الذهنية حال حصولها في الذهن دون الخارج ثم المعلوم الواحد
قد يعلم بصورة منطبقة عليه انطباق الجسمانية وقد يعلم بصورة كذلك مطابقة
وانطباقا فانطبقا في وجه تجرده فعلى الاول يكون تلك الصورة بنحو وجه الجزئية
ويكون المعلوم جزئيا في مدارك المدرك وعلى الثاني يكون بنحو وجه الكلية والمعلوم
كليا فباختلاف الصور العلمية كلية وجزئية لا يختلف المعلوم في العلم فلو كان جزئي
يعلم في احد ان الصور بصورة يعلم في الاخرى باخرى ولما ان كل منطبع
في الجسمية مفروض الجزئية وفي هذا الكلام تحتاج الى شيء لم يتعقل الى المص ولعله لاحظ
انه من مسائل كتاب النفس من الطبيعيات وتمكن ان السعد هذا منهما لو جزئي
ولم يأت بالتنقيح والتوضيح تريد وتقول ان الفلاسفة على ما اشتهر منهم قرروا
ان الجزئي لا يدرك الا بآلة جسمانية فلهذا انكر بعض القدماء علمه تعالى بالجزئيات الا
وحيث يسقط جزئيا وشاع هذا او لما اعتبار جمعهما المراد ان الجزئي من حيث

هو جزئي لا يدرك الا بقوة جسمية والواجب تعالى منزه عن القوى الجسمية فيدرك الجزئي
بوجه كلي لا جزئي ولا يخفى انه يمكن توجيه هذا الوجه على وجه هو الذي يعلم المعلوم
وجوده وتحصله مع تحصيل لسائر الحاصل تحصلا ان مدار الجزئية على كون المدرك مدركا
معلوما من حيث انه في زمان من الازمنة الماضية والحاضرة والآتية فالمدرك من
الامكنة القريبة والبعيدة منه وكل من ادرك شيئا بهذا الوجه كان زمانيا مكانيا
فمن لم يكن مكانيا ولا زمانيا لم يدرك مدركات بهذا الوجه فاذا لم يكن المدرك مدركا
بهذا الوجه لم يكن جزئيا فالمعترض علايا المناقشات والمنافات في المقدمات واستراحه
بكون المدرك غير معلوم بعض وجوه بهم وجه التوجيه لوجهان وارد بما اول
الى احداث وجه للادراك لا وجه المدرك ويصح ان يوصف الجزئية ادراك خاص جزئي
لا يكون الا بقوة جسمية فادراك الجزئي انما هو ادراك جزئي المدرك حسي وما عداه كلي
وليس مدار الجزئية على ادراك المدرك بوجه دون آخر كما لزم من ما قيل اولا كالاول
بل على ادراك بوجه دون آخر ~~فكلية فيه ببعض~~ على ما افاده آخرا ولا يخفى
ان هذا ايضا محذور اما معنى وسعى عليها الا انه لا انه مؤول بوجه لا موجب
علمه انواده سيما وقد اوله بوجه اوجه من وجوه حضور كل ذلك فيما تروي عن الكل بالكل
بوجه ما اشرنا وجوه وجوه من الايراد اوردتها في رياض الرضوان بعض يرد
على الكل وبعضها يرد على البعض المطلب السابع وحدة علمه تعالى مع كثرة المعلومات
والمص قدس سره قرر الكلام في هذا المقام اتم بطريق السؤال والجواب فقال

فان

فان قلت العلم يتعدد بتعدد المعلوم لان لكل واحد واحد منها نحو من العلم ان علمه بالسماء مثلا
مغاير لعلمه بالارض فكيف يمكن ان يكون علمه تعالى بجميع الاشياء كلياتها و
جزئياتها المتعددة المختلفة المتكثرة امرا واحدا قلنا لا نم ان العلم مطلقا يتعدد بتعدد
بتعدد المعلوم وانما يكون ذلك كذلك في العلوم الانفعالية التي هي ظلال المعلومات بها
والدليل الذي اشرنا اليه لا يدل الا عليه والمص لما اراد ما هو الحق عنده
وزيادة التعميم اشار بقوله فان قلت العلم نوعان احدهما انفعالي وهو مثال للمعلوم
مطابق له بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه فلا محالة يختلف هذا النوع
باختلاف المعلوم وعلمنا والثاني فعلي وهذا القسم مبدأ المعلوم حتى يلزم اختلافه باختلاف
المعلوم بل هو مبدأ المعلوم ومصدره ولما كان مبدأ الاشياء الجملة ومصدرها امرا
واحدا فلا محالة يكون ذلك الامر علما بجميعها وعلم الباري بجميع الاشياء وعلم
كل عقل بما هو معلول له من هذا النوع عند الحكماء وهذا ما حرره وعممه فاعرفه ولا
ما حرره من علمه ان العلم او يكون الشعور به هو الشعور بالمعلوم الخارجي للا علم
مطابقة العلم والمعلوم كلية وكمية فلا يلزم ان يكون العلم بالكثير كثيرا ولا بالكبير
كبيرا فان قلت نعلم ان العلم بهذا غير العلم بذاك ملك العالم الطبيعي الذي
علمه كما اشرت اليه غير مربوط على المعنى الاضافي المصدري المعبر عنه بالفارسية
بدانستن بو بعبارة لما بعبارة على الاول ممنوع وكلا شاهد على الثاني بسبب
انه مسلم لكنه لا يضر الفعلي ما غيره ما آخر فانما العلم الفعلي كما بعده بالغبار

فكيف حكم المص بان القادر في [illegible] في نفي العقل لانا نقول الحكم بعلوم مسلما
الفعاليات الى جميعها **الفصل السادس** في قدرته تعالى قال المحقق الطوسي لا شك ان
الحيوان قد يصدر عنه افعال بشعوره وتصور غرض فيسند قصده اليها ويصح صدورها عنه
غير قصده الى الشعور بل يصح صدور فعل عنه لا بقصده وربما يتصور امر لا يصح صدوره عنه
فيصح الصدور واللاصدور وهو المسمى بالقدرة وهو لا يكفي في الصدور الا ان يرجح
احد الجانبين على الاخر والترجيح انما يكون بالقصد الذي يسمى بالارادة والداعي واذا
صدر شيء عن الاول تعالى صدر عنه معلوما والجهة التي باعتبارها صدر يسمى بالقدرة والتي
باعتبارها حضر يسمى بالعلم وقد عرفت ان انتفاء المعلومات مبدأ حضور الاشياء
ثم انها عنده فيكون علما ولا شك انه مبدأ صدور الاشياء عنه ايضا فيكون قدرته
علما فيكون العلم والقدرة هناك متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار وفي الممكنات مختلفين بالذات
وان سمي القادر من الوجه الموجود المؤثر فرقا وهو ان القادر لا يطلق على المؤثر الا عند كونه
بحيث يصح صدور الاثر عنه والوجود والمؤثر يطلق عليه عند كونه بحيث يصدر الاثر عنه وان
الا كان ذاتا لوجهه امتناع غير اعتبار العلم يصح وعند اعتبار العلم والارادة فالاولى ان يوصف
بالقدرة فان الايجاد عنده يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب هذا الكلام فان قلت
ثم حكم المصنف بترجيح احد طرفي القدرة على الاخر في القصد ولم لا يجوز ان يترجح شيء اخر قلت
لان كون الترجيح بالقصد معتبر في القدرة فلا يعتبر نقل الترجيح فانه وان صح صدوره
عن المرتعش وهو شاعر بها لكنه ليس قادرا عليها لان ترجح صدوره ليس بالقصد والقدرة

صح

صح صدور الفعل ولا صدوره على التساوي لصدوره عنه اذا كان مرجحا بالقصد قال
بعض الحكماء الجهة التي بها يتحقق القدرة والقادر به انما هو الفاعل اما بالقوة واما بالفعل
وعلم الفاعل بما عليه وان على العالم بما عليه منه ما يكون فاعله وعلمه بما عليه مما يلائمه
لنفس اي كالارتعاش والعقول الفعالة ومنه ما يكون فاعله وعلمه بما عليه مغاير لذاته
وعارضا لها ليس خارجا كالانسان وسائر الحيوانات والقسم الاول قادر بذاته لان
جميع الامور المعتبرة في القدرة لنفس ذاته والقسم الثاني قادر بقدرة ولا يخفى ان القادر بذاته
اتم قدرة لانه يستجمع على جميع شرائط القدرة وهو ليس بخلاف القادر بقدرة هذا تمام كلام الشيخ والمعلم
قدس سره وفيه وجوه تقرير سؤال وتحرير جواب تعالى فان قلت اذا كان فاعله
الفاعل الفعل وعليه بذاته ليس ذات الفاعل الا ممكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا
على هذا الفعل او قد اعتبر في القدرة ان يكون متعلقها بالطرفين سواء قلت الملازم
ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة ارادته لصدوره عنه دون خصوص ذلك
الفعل حتى لو كان مقابله الكلي شيئا الصدور عنه يكون فاعله وعلمه بذلك بنفس ذاته لكن المحال
ولو حمل انه الا ان يراد بالفعل في السؤال حيث قال اذا كان فاعله الفاعل الفعل وعلمه بنفس ذاته
لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه الفعل بخاص علمه هو ان القادر لا يستعمل الطرفين بل
يلائم من القدرة ما اذا تعلقت بفعل تعلقت باحد الطرفين بعد الوجه والا لم يكن قدرة متعلق بفعل
بالطرفين فهما معا وان اريد به الفعل وجودا او عدما اي ذاتا او عدما له او كماله الملازم
ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون صدور كل من الفعل ومقابله جائزا ممكنا لذاته الى ذات الفاعل فيكون

ممكنا في كل منهما ولم يصدر عنه الا الطرف صدور المصلحة رآه بشرط زيادة استعداد او استعداد
لان يصدر دون مقابله فان قلت هذا الاستحقاق والاستعداد ان كان موجبا للصدور
ملجئا للفاعل على جهة دون مقابلها لم يكن الفاعل ممكنا من الطرفين فلم يكن قادرا وان لم
يكن كذلك بل اختيار الفاعل المصلحة هو الذي رجح مقابله لزم ان يكون فاعلا لغرض والحكماء
لا يقولون بهذا ولا يقولون اختيار الفعل بالاغراض قلت نختار اولا الاول ولا نم انه لو كان
الاستحقاق موجبا ملجئا لم يكن الفاعل ممكنا قادرا بل الفاعل بذاته قبل هذا الممكن ولزوم
الفعل بعده لا يوجب الالجاء ولا ينفي القدرة والتمكن نظرا الى نفس ذاته وهو المعتبر قلنا ثانيا
انا نقول ان اريد بالغرض عرض عن نفس الفعل فاللزوم الحكم تحت وان اريد ما يسمى مطلقا
فالملازمة ممنوعة ولا يلزم ان يكون هذا النقص مع العناية كل الكمال نقص ولو لزم فالمعلوم ولا اثم
فسائلهم كل نقص في كل كلام غير لازم وقال المتكلمون انها اي الاستطاعة وهي مغايرة
للطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في الثانية وصحح للفعل بالسلامة الفاعل وعلى نعلمها
بالطرفين على السواء ومقدم على الفعل لوجهين الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر
مكلفا بالايمان حال الكفر والثاني للطرد الاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون
الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزم منها
كونها محتاجا اليها لان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزم منه ان يستغنى
عنها لان حال صدور الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم

الى

الى الوجود دونها في الملزوم ثبت لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة قبلها يكون الفعل
واجيب عن الاول بان تكليف القادر في حال ابتاع الايمان في ثاني الحال فان قيل
فان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة على الايمان وان قيل بالايمان لم يكن مكلفا بالايمان
التكليف بتحصيل الحاصل فمعنى التكليف والقدرة التي هي شرط حينئذ بالايمان لا يتعلق
الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف لا يتعلق الا بما هو مقدور في زمان وجوده
واما كون القدرة حينئذ للمكلف فلا يعلم ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يحصل اذا كان تحصيل
او لانه لك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة **اقول** ويحث اما اولا
فلان التكليف الذي ادركه الحسن مخصوص لمن آمن بعد الكفر او كفر بعد الايمان فانه لما
آمن صدق عليه انه قادر على الايمان على التقدير الذي ضم الكلام وهو ان يكون القدرة
حال الفعل لا قبلها اما الكافر والذي لم يؤمن اصلا لم يكن قادرا على الايمان على التقدير المذكور
فظهر يلزم ان لا يصح التكليف واما ثانيا فلان تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل
الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكن لا طائل تحته كما لا يخفى فسقط ما ذكره في العلاوة
قيل القدرة عبارة عن كون الشيء بحيث يصح صدور الفعل عنه وعدم صدوره بالقصد
ولما كان علمه تعالى بالنظام الاكمل سببا لصدور الممكنات عنه فاذا نسب الممكنات اليه
من حيث صدورها عنه كان علمه بهذا الاعتبار قدرة واذا نسب اليه من حيث انه كاف
في صدورها عنه كان بهذا الاعتبار ارادة فالمغايرة بين القدرة والارادة
كالتغاير بينهما وبين العلم من حيث العلم وبين الذات اعتبارية وهو من حيث حقيقة

الصدور عنه قادر ومن حيث تخصص الصدور عنه بالفعل يسمى مريدا اقول فيه بحث اما اولا
فلانا نعلم بديهة ان العلم بمعنى معلوم الكل واحد يعبر عنه بالفارسية بدانستن ودانش
وكذا القدرة بمعنى يعبر عنه بتوانستن وتوانايى وتوان وكذا الارادة بمعنى واضح يعبر
عنه بخواستن ونعلم بديهة ان هذه المعاني مغايرة لحقيقة موجودة والوحدة عين
ما ندرك انها واحدة والاظهر الكثرة بل الكثرة مطلقا غير خافية على العوام
ولو ساغ هذا التسامح وهلم لالسوغ ان نقول بياض الثلج برودته وحرارة النار
يبوستها وحلاوة العسل حرارتها وهي عين ذاتها وارتكاب الصفات طرا
عين نفس الذات واما ثانيا فلان قوله لو كان علمه عين قدرته فانه عين ما ولا
مصدر ولا لازم ما ذكره وعلى تسليم ما قرره ان يكون علمه مستلزما للقدرة ولا
يلزم ان يكون علمه نفس صحة الصدور واما ثالثا فلان قوله كان هذا الاعتبار
ارادة الصورة عن نفس ولا يصدق عليه ما لزم لو سلم هو الاستلزام لا الاتحاد
واما رابعا فلان قوله فالعلم نفسها وبين العلم بل العلم والذات اعتبارى
محل بحث ولو سلم على ما قرره يؤدي الى نفي العلم والقدرة والارادة بالمعنى
المتعارف بل الى هو المحض من هذا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
ولا بد هذه علمك وان شئت من تلك الارادات لا يرد على كلام المصنف ولا شيء
منها على شيء ما نقله عن الحكماء والمتكلمين وحاصل ما افاده في قدرته تعالى على
ما استفاد من كلامه يدرس انه تعالى قادر على كل مقدور ويمكن منه فعله وتركه واذا

فعل

فعل بعلم وارادة هو ممكن تام واختيار فعلا لانه حرجن عنه ولا يلزم من ذلك
ان يكون فاعلا للعرض مستكملا للغير ولا يلزم ايضا ان يكون فاعلا للغرض ولا
ان يكون مذهبه ورائه هذا اوذاك بل انه راى ما هو الحق على ما يرى وخلاصة
الكلام في المرام انه تعالى قادر على مقدوراته بمعنى انه يمكن منه فعلها وتركها
واختار فعلها مريدا عالما ولا يلزم شيء من ذلك ولا ما نقله وسلمنا ان يكون نفس
العلم بل عينه ما لزم منه ان يكون القادر هو العالم ومن العجب انه يرد بعدم
في التصور الا انه لم يسلط بما اشرنا اليه وكم عنده المراد وتبين
لديه عدم ورود الايرادات اما الى دليل الحلل صاحب العمل يكررها
لوهمه وحسبه انه هو راى الفلاسفة في كون صفاته عين ذاته فعلمه بحجة
والا بحرة وبصيرة ولو صح الكلام في المرام انه تعالى قادر بدون العلم عند العقلاء
والمتكلمين والحكماء ان الاختلاف لاكولا في هذا وانما الخلاف في مقام مبادى
اسمى ما تقد الصفات ومنع ذلك انه اختلف الاراء في ان سوى المشتق
هل يستلزم من مبدأ الاشتقاق ام لا وعلى الاول هل يلزم قيامه بما صدق عليه
المشتق او يكفي كونه عينه فهناك ثلث احتمالات اولها عدم استلزام صدق
المشتق لتحقق مبدأه وثانيها استلزامه لمبدأ وقيامه بما صدق عليه المشتق
وثالثها استلزامه لمبدأ هو عين ما صدق عليه المشتق وقائم به فالاتحاد
لديس احد الراى الاول في صفاته تعالى هو انه تعالى قادر محض

بصير متكلم حي وكما انه ليس شيء من السمع والبصر والكلام وهي مبادي الاشتقاقات
عين الذات وليس شيء منها الصفات القائمة بالذات على ما هو رأي اكثر من المتكلمين
والحكماء كذلك ليس شيء منها القدرة والارادة عينه والا قائما به ومعنى كون
صفاته عين ذاته انه ان صفاته نعم هي المشتقات ليس لها المبادي لا ان مبادي
صفاته عين ذاته على ما تقدم في الفصل المتقدم وما دل الدليل على انه عين العلم
التي هي باعثة القدرة ولا على انه عين الارادة التي هي باعثة المريد وكذا
غيره من صفاته واما العلم فله معنيان وقد دل الدليل على انه باحد المعنيين عين
ذاته بخلاف سائر صفاته والمشهور من رأي الفلاسفة والمعتزلة ان مبادي المشتقات
من الصفات عين الذات على ما هو مقتضى الرأي الثالث واشتهر منهم في التوحيد هذا
ان الكل صفة من تلك الصفات وهي مبادي الاشتقاقات اما رد واما ان تلك
الصفات كلها تظهر من ذات واحدة فيكون تلك الذات عين كل من
تلك الصفات والحادث الحقيقي بهذا الحال لا يخفى على انما ظرفي كلمة ثم لا ورد
على الاتحاد حيث ورد من عينية الصفات متوجه على ما يتوجه سبق انتساب الى شي
منها آلى ومما مع والحق يلزم ان يكون اطلاق هذه الصفات عليه مجاز
الا ان ان كلام المص في هذه الرسالة وغيرها مشعر بان رايه مذهب الكلامية
وظواهر عبارات ائمة تطابقه فما اشتهر منهم كثيرا وقد وجه ما تقدم من التوجيه
لانا نقول انه قدس سره يقول بان الحكماء اكثر ما يطلقون المبادي ويريدون

المشتقات

المشتقات على ما مر جوابه وان هذا التوجيه ليس للحكماء وانما هو من زيادة المتاخرين
المتكلمين على الغير المستحسن وما هو رأي الاستاد يمكن ان يعتبر مقصودا ضابطة
قررها صاحب التلويحات في آخر مسطورها لا على ما هو الظاهر المستفاد بل على نحو ما
رامها واستشهد بها ما اشبه في الالهيات اي كونه ومحصل ما حصله فيها من التلويحات
ان كل موجود بالذات يكون غير موجود آخر كذلك في بعض المواطن استحال
اتحادهما في موطن ابدا ولا يكون ذات واحدة بينهما مطلقا بل هما متغايران
اسما وحدا وحيثما تحصلا واما ثم ان صاحب العمل علله الاستاد في نقل كلام
اهل الكلام والاسناد علته بما اورده الا انه خالف ذاته فاقتصر على الاجمال
او الرد ولكن زاد شيئا وسلب نفسه فالا يخفى فساده كما حققناه قال المتكلمون
ان القدرة في الحيوان من الكيفيات النفسانية وهي مصححة للفعل وعدمه ومتعلقها
بالطرفين على السواء واختلفوا في انها هل يكون متقدمة على الفعل ام لا فذهب
الاشاعرة الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبله واما القدرة المؤثرة في الفعل
حيث له هذا الوصف مقارن للفعل اقول النزاع انما هو في ذات القدرة
كالعلم من اول الطرفين انتهى من الله بعبارته ولا يخفى ما دعا لسببه الى نفسه لو صح يقتضي
لا يخفى ما فيه وحصن في عدم القدرة على الفعل احد ما هو الذي اورده الاستاد
ابدا او رده على ما افاده وثانيهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها الفعل
واذا كان مع الفعل لا معنى الاحتياج ثم قال اقول ضعف ط لان الحصول لا ينافي

الاحتياج الى العلة وصف هذا الامكان على من ادرك مقاصدهم فانهم
يدعون ان الفعل محتاج الى قدرة سابقة عليه ومقصودهم من كلامهم هذا
لا يخفى على من وقف على مرامهم ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها الفعل الذي
يتلوها ويتأخر عنها زمانا فيستحيل عندهم وجوده بها لاختيار احد طرفيه فان ما يحصل بهذه
القدرة يحصل بعد وجوده متأخرا عنه التمكن في هذه القدرة فان غير المتمكن من طرف
لا يفعل الذي يريد فالقدرة المقدم متأخرة عن التمكن وهي القدرة وقد كان
هذا الوجه من الاحتياج لا يمنع مع الفعل حين الحصول لا ينافي الاحتياج
الى العلة لا يفعل بل الاستقلال به في عرضه هذا انك ليس له طائل ولا يرجع
الى حاصل المقصد السابع في ارادته تعالى قال المحقق الطوسي في شرح
مسألة العلم الارادة في الحيوان هو شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله
لا يحصل او يفعل منه طاعة ولما كان من دأب العقلاء ان يصفوا الباري بما
هو اشرف طرفي النقيض فحسبوا ان كلما يوجد بارادة اشرف مما يصدر عنه
الفعل من غير ارادة وصفوه في كل ما يوجد بالارادة وهي اخص من العلم ومرتبة عليه
لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا الى انها ثابتة ثم منهم
من قال انه صفة زائدة مع العلم قديما ومحدثة بها يخصص المراد في المعلوم ومنهم من
قال انه علم خاص بما في وجود المخلوقات من المصالح الراجحة لهم وهو الداعي الى الايجاد
والحكماء زعموا انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم والاكمل هذا كلامه وشرح من المعتزلة

الداعي

الداعي الى اعتقاد النفع سواء كان نفعا او غيره ولكن قالوا انه قدرة القادر الى
طرفي المقدور اعني الفعل وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يترجح ذلك الطرف
عنده وصار ذلك الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وقالوا الارادة ميل يعقب
اعتقاد النفع لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولم نرده الا اذا حدث فينا ميل
ورد بان ما ذكروه من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق
الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور اورد
هذا الرد وردوا او قد استدل المستدل على ان اعتقاد النفع في شيء غير ارادته بانا نجد
كثيرا من الصور نعتقد نفعا في شيء ولا نريده فيكون اعتقاد النفع غير الارادة ولا يلزم
ما ذكره المراد ان يصير اعتقاد النفع ارادة بل غايته ما لزم منه ذلك ان يحصل بعض الافعال
من القادر بدون الميل الذي هو الارادة فيكتفي بمجرد الاعتقاد وكلامه بذلك ثم الكلام ان الشوق
الى الشيء هو الميل اليه وهو غير ادراكه بل هو امر تابع لادراكه والمحقق المذكور صرح بانه
صرح بما قاله المعتزلة عن بان ارادة الحيوان شوق الى كذا وجزم في التجريد بانها نوع من العلم
وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع وميل يتبعه
فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له
طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف
في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر
بمجرد الارادة فاما العلم بالضرورة ان من دهشته لا يلاحظ ما له طلب مرجح يختار

احدهما لسببه بل لمحض ارادته سوى الحاجة، فانه لو لم يوجد المرجح لم يتوقف منكر احد
توسيع السمع والمعتزلة ادعوا العلم الضرورى فان من استوى عنده الطريقان لا يرجح
احدهما على الآخر باختياره الا لمرجح كمن يتكلم الطريق ما دام الاستواء لم يتصور منه
الترجيح اصلا والتساوى من جميع الوجوه فى الصور المذكورة ممنوع ولا يلزم من عدم التساوى
وقوعه قالوا اذا احدهما ساوى الطريقين فى النجاة فان طبيعته يقتضى سلوك الطريق الذى
على يساره لان القوة فى اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو الحال ثم يميل به
على عقبه والجواب منع القضاء والمعارضة بالقصر اقول الجواب المسطور مما اوله
فلان العلم الى ادعاه المجسم الاشاعرة هو ان الهارب لا يلزم ان يلاحظ ما يطلب
المرجح ولا لحصار احد الطريقين يصور ترجيح احد الطريقين لمرجح يخصصه فى نفس الامر يمنع
ان يسلك الهارب ولا شك انه لو لم يترجح احدهما على الآخر فى نفس الامر لمرجح ويساويا
بالقياس الى جميع ما هو سبب حركة الهارب عنها ومع ذلك يتحرك فى احدهما دون
الآخر فيلزم تخصيص الخاص بسبب على العام وذلك يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
بلا مرجح قال بعض المحققين لا يسمع كلام من يقول الصدور الفعل من القادر من غير ترجيح احد
الطرفين متمسكا بامثلة جزئية فان الترجيح غير العلم بالترجيح وانه انما يحتاج الى الترجيح لا الى
العلم به فقها بان الضرورة ان كلما تساوى الطرفان للواقع لكن لا يعارض بينهما الجواز
ان لا يلزم شعور الهارب لمرجح احد الطرفين ويلزم وجوده فى نفس الامر نعم لو
ادعى المعتزلة ضرورة لزوم شعور الهارب بمرجح احدهما على الآخر وادعى كل

فيراد

ضرورة جواز سلوك احد الطريقين من اتفاق المرجح فى نفس الامر كانت الضرورة ان متعارضين
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الارادة فى الصورة المذكورة بدون اعتقاد النفع فان المراد
بالنجاة التى يلزم الاشاعرة انها تحكم بان الهارب ليس ان يتصور النجاة كما لا يدرك على
مسلكه بل ان يصدق بان فى الهرب نجاته وهو اعتقاد النفع فى الصورة المذكورة واستدل
على مغايرتها للشهوة التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة بان الارادة قد يتعلق
بنفسها بخلاف الشهوة فانها لا يتعلق بنفسها بل يتعلق باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها
كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهى فقال اشتهى ان اشتهى يعنى اريد ان اشتهى
وبان الانسان قد يريد شرب الدواء البشع وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده
اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل منهما بدون الآخر وقد يجتمعان فى شى واحد فبينهما عموم
من وجه بحسب الوجود اقول لا خفاء فى انه يقدر ان يقصد بعض الاشياء وان لم يقصد البعض
والقصد قد يصلح لان يتعلق به القدرة وقد لا يصلح لذلك وعندى ان الارادة هى هذا القصد
الصالح لان يتعلق به القدرة والاشتهاء قبيل طبيعى لذلك غير مقدور ولذلك يعاقب المكلف بارادة
المعاصى عند بعض ولا يعاقب باشتهائها العاقل قيل فسر المتكلمون الارادة بانها صفة مخصصة
لاحد المقدورين وقيل هى فى الحيوان شوق متاكد الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق
فان الارادة هى الاجماع وتصميم العزم وقد يشتهى الانسان ما لا يريده كالاطعمة اللذيذة بالنسبة
الى العاقل الذى يعلم ما فى اكلها من الضرر وقد يريد ما لا يشتهيه كالادوية البشعة النافعة التى
يريد الانسان تناولها لما فيها من النفع وفرق بينهما بان الارادة ميل اختيارى والشوق

مثل حلى طسوح ومثل لهذا العالم الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا العاقب باستمتاعها ولولا
جعلوا مبادي الافعال الاختيارية في الحيوان جهة التصور واعتقاد النفع او دفع
الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون اسقطوا الاجماع
المسمى بالارادة والقوة المحركة وجعلوه نفس الشوق المتاكد اقول في كون القصد
والارادة من الافعال الاختيارية نظر اذ لو كان كذلك لاحتاج الى قصد وارادة اخرى
والقول بان القصد اختياري دون بعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر انه اذا حصل
الشوق يحصل الاجماع بالطبع ومبادي الافعال الاختيارية ينتهي الى الامور الاضطرارية صدور
عن الحيوان بالايجاب فان اعتقاد النفع او اللذة يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق
التابع له انسبا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك ثم من جعل وما اكد حيط القوة المحركة
اسطوار القدرة امور مرتبة بالطبع والاختيار في الحيوان عبارة عن كون علمه والشوق
التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك ثم من جعل الشوق غير الارادة وفرق
بينهما بما يتحقق يلزمه ان يكون تناول الاطعمة الشهية الضارة بالنسبة الى العالم بضررها كاره لها
بما صادرا عنه من غير شوق وتناول الاطعمة اللذيذة الضارة بالنسبة الى العالم بها
صادرا عنه من غير ارادة لانعقاد الميل الشهواني الذي سماه الميل الحيلي في الاول
وانعقاد الاختياري في الثاني وليس كذلك ويتشوش في الكل فلا محيص عن الاول فتحقق لا يكون
مبادي الافعال الاختيارية مطلقا جهة فان قلت فكيف يحقق الثواب والعقاب فانه ذلك
مرة ان يعطى الانسان عن اجزاء الفعل ثم يعاقب بعض المطيعين ويثيب بعضهم وقد يدور

عند

عند اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله تعالى ليسا لسابقة استحقاق وليس لاحد من العباد
حق على الله تعالى حتى يكون منعه عنه ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول وفيه ابحاث الاول
ان من جعل القصد من الافعال الاختيارية ادعى الكلام وهذا السقط نظر بعضهم وطهر
منع قوله لو كان كذلك لاحتاج فان القصد ربما يحصل من غير قصد آخر بل بالطبع من غير التعمد
والقصد وحكمه بالتحكم تحكم فان الوجدان شاهد بان القصد الى شيء وارادته قد يكون
الحيوان انسبا الطبع وقد يكون بالتعمد والقصد الاختياري بملاحظة المنافع واما ثانيا
فلان قوله فان اعتقاد النفع واللذة يحصل من غير اختيار ان اراد به الكلية ممنوع بل اعتقاد
النفع قد يكون ان يحصل بالقصد الاختياري بعد الملاحظة المنافع والفوائد بالدلائل وان
اراد بالجزئية فغير نافع له وكذا قوله ومبادي الافعال الاختيارية ينتهي الى الامور الاضطرارية
كلية ممنوع وجزئيه غير نافع بل الحق ان الشوق قد يكون اختياريا منبعثا عن امور علمية وملاحظة
مصالح ومنافع نسبيا اوطبعية عن طبعه وقد يكون اضطراريا ناشئا عن مجرد اشتهاء الطبع اما
ثالثا فلان الاجماع هو الاعزام وتصميم العزم والعزم هو القصد والارادة والعزم المصمم فان
الارادة في اول الامر لا يكون مصمما ثم تصير بعد ذلك بالتعمل واشتهاء الطبع مصمما والارادة قد
الطبيعية الحاصلة عن القصد وتعمل العقل وكذا الارادة ان يطلق على الارادة العزم المصمم و
ربما يطلق المعظم المايل بعد الاجماع ولا يخفى على احد من الاذكياء ان بعد ما مهدناه الظاهر
حل جل حاله واستقامة ما ملكها وامارابعا فلان الجواب الذي اشار اليه بقوله
فلتت عن تمام وليس بجواب وانه غير صواب وهو خطابه بذكر ما اهل الذكر

العزم المصمم يسمى شوقا وعزما وربما يحصل الشوق بارادة منبعثة عن اشتهاء الطبع فللشوق معنيان الاول الارادة
العزم المصمم الثاني الارادة مطلقا صح

والوعظ واما خامسا فلانه لو كان الامر على ما ادعيتموه لكان الصانع المختار مجبورا وعلى
ان الارادة هي هذا القصد الصالح لان يتعلق به القدرة وانه يستمر بعد تعلقه بايجاد ما هو جزء
فيتعلق به قدرته فيوجده وحيث قرر انه لا يلزم من صدق المسمى تمام المسمى لم يلزم ان لا يكون
له ارادة زائدة. **الفصل الثامن في حيوته تعالى** الحق الصحيح والرأي الصريح انه تعالى مريد
عالم قادر وقد ثبت ان كل مريد عالم قادر حي اما انه مريد فلما تقرر كل عالم عامل عن عامل عاكسي والا انه
قادر مريد فلان جميع ما سواه ممكن حادث زمانا ولا يستند الحادث الزماني الى العلة
الموجبة والواجب قديم فلا يصدر عنه حادث الا بارادة وقدرة وهذا هو
طريق المليين ومسلكهم وقد ما فيه والفلاسفة لعدم قولهم بتجدده واستدلوا به على انه معلوم
وعلم وعالم بنفس ذاته واولوا العبارة صفاته وما وردت من المعاني الظاهرة المرادفة العالم
بل اولوها بما يؤول الى العلم الذي هو نفس الذات او الى الاعتبارات الغير الموجودة
من الصفات وما ارادوا انها المعاني انها الكل واحدة متحدة هي عين الذات حتى يظهر
من تلك الذات اثار جميع تلك الصفات على ما يروى المتاخرين منهم وذهب اليه المتفلسفة ولو
كان هو احكم بعالم لوجود صفته قبله لعدد اولاد وسبع الاحوال والمتقدمين قدس سره حيث اراد
بصورته هو المشهور عند الجمهور من متاخري الفلاسفة والمعتزلة الا عنهما ونبل ذلك
عن ذلك القط بعد تصور معاني هذه الصفات على ما هو المعلوم الموقوف في الموت وحيث
فرغ عن تصور القدرة والارادة والعلم شرع في الحيوة لمناسبتها اياها في صحة الفعل
وتقدمها على السمع والبصر والكلام المعلومة بالكلام والعقل وكون الموقوف على الحيوة

حيوة

حيوة الحيوان قد اثرها وحيرتها وقدرتها صفة تقوى ومعنى آخر غير قوة الحس والحركة
والتعديه واشار الى ان للحي معنى يصح ان يتصف به غير الحيوان وانه يتوحد
بهذا المعنى لوجوه منها ما اشرنا اليه اولا واليه اشار بقوله قال بعض الحكماء
ومنها ان الحي اشرف من الميت والجماد والعقلاء يصفونه بالطرف الاشرف
من طرفي النقيض واجب الصانعية فلا يرد النقض بوجود شيء لا يمكن ولهذا ما اكتفى
بهذا والتصديق للمعدوم صحة الصانعية ولزوم الصانعية بانه حي بقوله ولا وصفوه
اه فان قلت في هذا الوجه زيادة بل مصادرة فان لزوم كون القادر العالم
المريد حيا كاف وهو الوجه الاول فاي حاجة الى زيادة شرف الحي والتصوف
قلت هذه الزيادة وجه آخر لعدم اعتبار صحة لازمه من اللزوم بدون اعتبار
مانع فانه مع وضوحه لا يخرج عن ذلك ومنها ان العقل لا يحصل الا من معنى عند اهله
والمعونة وهذا ما قرره الاشراقيون عن آخرهم والجواب عن النقوض الظاهرة ذكرها
حيث وردت راسهم في فكره وعلى هذا يكون الحي حيا ولا يلزم ان يكون الميت
ميتا فانه الميت بتقدير الامانة على اثر الحيوة الا بافاضتها فاته عن جميع
وان الموت عدمي وهو زوال الحيوة فاذا زال استعداد الحيوة لم يفض
اصلها ولا يلزم زوالها عنه كما اذا اعترى مانع عن حصول نور الشمس لم يحصل ولم
يزل عنها فان قلت انه تعالى قابل للصور والاعراض وغير متصف لشيء وغير متصف
لشيء منها قلت فلا اشرف الى جواب هذا بوجه شيء فلا يقبل عنها وتميز

بان العموم الحيوة واصلها وشيوعها الا لكون الاحيا على ما حكم به مذاق اهل الاشراق
والى هذا اشار بقوله وبعلم ما قال احد من اهل بيت النبوة اهل الكشف و
الاشراق وجه مكشوف فالآخر الجواب تحقيق ما بسط ظاهر بكشف اشراق قاهر بان
هو ان الله تعالى حل بكل ما احصى الخلق بعدد وعده بقصده وقدره والعلم بكل ذرة
عام تام كامل شامل وجه آخر الله نور السموات والارض الكل نور بقصده
وكل ظلمة التقدير منكشف لبعض نور ظلمة وجه آخر العارف اذا كان وتم رياضه
عرف ان كل ما الغير من علم وقدرة وارادة وحيوة كانه قطرة من بحر علمه وقدرته
وحيوته وارادته مسحوب ويخلق باخلاقه وروي من الاحاديث القدسية
لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به و
بصره الذي يبصر به الحديث حيوة الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة واستدلوا
على مغايرتها للقوة الحس والحركة وللقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة
في العضو المفلوج والعضو الذابل في الاكثر مع انها ليست كالميت من
غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذا في الذابل واعترض بان عدم الحس
والحركة وعدم الاغتذا لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية
لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة الفاعل واجيب
بان يصدر عنه بالفعل اثر الحيوة يحفظ العضو عن العفن بان وما يصدر
عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والايجاب عن الذابل مردود بانه لجواز ان

يمنع

يمنع قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى كل البعض
لا اشتباه على القدرة في الصناعة ان القوة انما تعرف بآثارها لا بذواتها فاذا
ثبت ان اثر قوة الحيوة غير اثر قوة الحس وغير اثر قوة التغذية كانا قوتين سواء
كان الذات واحدة والصور عنه اثران شرطين حلا او كثيرة قال بعض الحكماء
الجهة المعتبرة في كون الشيء حيا والحقيقة التي بها ولاجلها يصدق الحكم على الشيء بانه حي
هي ان يكون الشيء دراكا فعالا وان لم يكن عالما وفاعلا لكل شيء بل للبعض
وان لم يكن عاقلا وفاعلا لذاته بل بواسطة قوى وآلات وغيرها واذا كانت
الجهة المعتبرة في كون الحي حيا ما ذكرنا فيستحيل ان يكون عالمه عالم وفاعليه بالكل
لعادل لان عالمه الاول الحق وفاعليته لم يعادله شيء آخر في معنى الحيوة وحقيقته بل
كل حيوة غير حيوته لمنزلة اثر الشيء ورسمه وقال بعض المحققين المشهد في اثبات حيوته تعالى
هو ان العلماء لصفوته تعالى بالطرف الاشرف من طرف النقيض لها وصفوه بالعلم
والقدرة ووجدوا ان من لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لكونها
هي اشرف من الموت الذي لا يقابلها ونعم ما قال واحد من اهل بيت النبوة
عليهم السلام هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين
وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق ومصنوع مثلكم مردود اليكم والبارئ
واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان الله تعالى زبانيتين
فانهما كمالها ويتصور ان عدمها نقصان لمن لا يكونا له هكذا حال العقلاء فيما

يصفون انه لو كان احس به والى المفلوج فالقصد ذلك قوله القوسي ان ركب
رب القوة فالصفون مثل الحيوة في الحيوان صفو ليضعف الحس والحركة الى قوله
لظهور الذبول واستدل على مغايرتها للحس والحركة بان العضو المفلوج حي والا لتعفن
وليس فيه الحس والحركة والايراد عليه واورد عليه ان العضو المفلوج ليس مسلوب الحس
بالكلية ثم لو استدل عليه بالعضو المتخدر لكان اتم وعلى مغايرتها للقوة الغاذية
بان العضو الذابل حي وليس يغتذي واورد عليه انه يجوز ان يكون قوة الغاذية
ضعيفة لكن يعد بها اقل من التحلل ولذلك يظهر الذبول واقول ويجب ايضا اولا ان
الاعتراض الذي اورده محل حمل غير محتمل يرد عليه ما يرد عليه والا يرد على غيره واما
ثانيا فلان الشيخ الرئيس استدل على ان الحيوة غير قوة الحس والحركة بان تلك القوة مفقودة
في المفلوج وعلم ذلك الفقد بالعلم بسائر احوال البدن من العلامات المعتبرة في
صناعة الطب وعليها مدار المعالجات الظاهرة النافعة في كل من يستدل على مطلقه
ما يليق به ولتوضيح ذلك ان العلاج استخبار احد شيئي البدن ولهذا علمنا ان احداهما
سدة وما عنه من مجاري الاعصاب وما بينهما مانعة عن نفوذ الروح النفساني
والقوى المدركة والمحركة الى تلك الاعضاء [illegible] مبطلة حالة عن تلك القوى
والروح الحامل لها فالسدة المانعة لنفوذهما وتحبسهما وثانيهما رطوبة بالة مفرطة
في الاعضاء المفلوجة فالغرض حين ضعف القوى والحكم بهم العادة في العضو ن
فاحسن القانون يستدل بالعلاج الحادث بالوجه الاول والاستدلال به تمام لا يرد عليه

امثال

امثال تلك الايرادات الواهية التي لا تحصى وسهبا على النفوس الدالة وليس عبارته
دلالة على ان الاستدلال بجميع اقسام العلاج بل حاصله كان هو الدليل الذي اشار اليه
ان للعضو المفلوج الحال عن قوة الحس والحركة حي له حيوة فلو كانت الحيوة هي تلك القوى
لعدمها لما لهما فيه ولم يتحقق هناك بدون ذلك وهذا الحد اعتبار آخر
المفلوج قد يخلو عن القوة الحس والحركة ولا يخلو عن الحيوة على ان للمنع الوجه واما
ثالثا فلان الايراد دفع سلب الحس والحركة مع انه مكابرة غير ناقع واما رابعا
فلان الاستدلال بالعضو المتخدر غير تام لان الحس والحركة فيه غير تام لا انه غير
حاصل بالتمام واما خامسا فلان الايراد الذي اورده ثانيا على دليل مغايرتها
لقوة الغاذية غير وارد وهو مبني على الغفول عن المراد بالذبول وذلك ان بعض
الاعضاء قد يعرض له مرض في سن النماء والوقوف يضعف قوة الغاذية ويزول
وهو المراد بالذبول حيث اضيف الى العضو ويعلم ذلك بعلامات يعلم بها سائر الحالات
والذبول بهذا الوجه مرض وليس هو الذبول الذي في سن الشيوخ بعد الوقوف
مع نمو الاخير فيه دا الايراد المبني على عدم الوقوف والفرق بين الذبولين
المرض والطبيعي انما يدل على انه ناشئ عن ضعف الفعل واي عاقل يجوز ان يستدل
بما عرفه من القياس الفاسد وكانه يحال انه لم يوقف القوة الغاذية بغير قوتها فيها
ويعرض له ما عرض واما سادسا فلانه بما اورده في الايراد ثم الاستدلال
او يكون الحال لو كان قوة الغاذية هي الحيوة لضعف كما ضعفت وليس كذلك ولا لا

او يتم او توهم من ان الدليل على انه حي سمعي فقط لا عقلي قد عرفت ما فيه
المقصد التاسع في سمعه وبصره
قد علم بالضرورة من دين محمد صلعم ان الباري تعالى سبحانه
سميع وبصير والقرآن والحديث مملوء به بحيث لا يمكن تأويله ولا انكاره والاجماع
منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حال سائر الضروريات الدينية وقد
الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب
سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية
على انه تعالى منزه عن الآلات قالوا احتياجنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا
وذات الباري تعالى لكماله على القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واورد
عليهم انه يلزم تعدد القدماء اقول لا شك ان الاسماع والابصار نحوان
مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وانا نحصلهما بالآلة فمعلومهما لو جعلا مخصوصين
بها وان فرض هذا النحوان من العلم كان سميعا بصيرا وان السمع والبصر ما يصحح
الشيء بالاسماع والابصار ولا شبهة ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع
الوجوه بذاته ولا يحتاج يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركها
الحواس بذاته فيكون له هذان النحوان من العلم بذاته واذا لم يقم دليل عقلي
ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يجب ان يكون بالحواس واذا كان
له هذان النحوان من العلم المسمى بالاسماع والابصار كان لا محالة سميعا بصيرا
وذاته من حيث انه ما ينكشف به الباري الاسماع والابصار يكون مصداق السمع والبصر

وعلى

وعلى هذا الصدق يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد
القدماء لان السمع والبصر كالعلم نفس الذات باعتبار توضيح الكلام في
المرام انه تعالى باتفاق اهل الملل سيما الاسلام سميع بصير فاختلف الاعلام
من اهل الكلام في هذا المقام فالمعتزلة كالشيخ الاشعري ذهبوا الى ان سمعه
علمه بالمسموعات وبصره علمه بالمبصرات وسائر الصفاتية الذاهبين الى زيادة ده
الصفات قالوا انهما صفتان زائدتان على العلم والمص قدس سره
اختار الاول لكنه حصله وجها آخر وهو ان فيما سمع رأيا يحصل لو ديه ومحصله انه
يعلم المعلومات كلها بوجه في الازل ثم انه يعلم المسموعات بوجه آخر وكذا
المبصرات وانه سميع عبارة عن علمه بالمبصرات بهذا الوجه الآخر الخاص وليس
شيء من سمعه وبصره هو علمه الاول على ما هو الظ في المذهب الاول واطبق عليه
الذاهبون اليه على ظاهره بل كل منهما بوجه آخر من العلم غير الاول وهذا الحصل
ما حصل في السمع والبصر ولا يخفى على من له سمع وبصر انه يرد على ظاهر هذا
الارادات ما يناسب ايرادها وردها اولها ان هذا الوجه الخاص من العلم
الذي فرضتم انه غير الوجه الاول ان كان عين الذات على ما افاده اخ لم
يكن الاول عين ذاته وقد تقرر ولا فيما تقدم انه عينه وان كان على الذات
زيادة الصفات وهو انه ان هذا الوجه كسائر الصفات عين الذات اما على
رأي المص قدس سره فهو صحيح لان الذات هو عين الصفات الذات انما هو عينه

نحو لي انه عالم بهذا الوجه ولا نعرف ان يكون لهذا المعنى كسائر الصفات المسمات
مبدأ ان يكون عينا او زائدا فليس هذا الوجه الخاص عين الذات كالوجه الاول
بل العالم بها ذات واحدة يحمل عليها محمولات كثيرة فلا يلزم انه اذا كان هذا الوجه
بهذا الوجه عين الذات لم يكن الوجه الاول بهذا الوجه ايضا عينه واما على المذهب
المشهور عند الجمهور فلما سلموه وقرروه من اتحاد صفات كثيرة كالعلم والقدرة
والارادة والحيوة وظاهر ان الغنى له من هذه اشد من الغنى الموجب علمس
نفس جواز الاتحاد من هذه لا استحالة في وحدة هذين وثانيها ان هذا الوجه
الخاص من العلم الذي يسمى سمعا او بصرا ان كان علما بوجه جزئي لزم ان يكون
للعالم به الات وقوى جسمية لما علم في العلم من ان الجزئي لا يعلم الا بالة جسمية
وان كان كليا لزم ابصار الكلي وسماعه وجوابه انا نختار الاول اولا ونختار
على ان الذي علم في العلم ان علمه انما هو في علم لم يكن المعلوم بالعرض الخارجي حاضرا
لا في كل علم لكل وجه وثانيا بناء على ان الذي مضى كان تحريرا او تقريرا لراي الفلاسفة
ولا نحتمل لما هو الحق عنده ووجه ما مضى ولان حق الحق بالله انه يعلم
الاشياء بجميع الوجوه ولا يخفى ان جميع الوجوه وجهان احدهما وجود المعلوم
وعلى هذا الثاني ما مضى لا يحصل السمع وثانيهما وجوه العلم وهذا مقدمتي
ثبوت الدعوى والثاني ظاهر الا انه مختلف لا يخفى فالاولى ان يحمل على هذا او
يكف عن الثاني بجانب ارتياب ايضا وثالثها انه اذا كان عالما بالكل بكلا جزئي

لزم

لزم ان يكون سامعا للعالم لما كان انه سميع بصير وجوابه انه ما ورد في الشرع
اطلاق هذه الالفاظ على الله تعالى بانه وبانه ولم يشهد ولهذا اشار اليه في بعض التعليقات
ورابعها انه ان كان سمعا وبصرا فان كان في الازل كذلك لزم كونه سميعا للمسموع
غير موجود وبصيرا للمبصر غير موجود وان كان بعد حصول المسموع والمبصر لزم
التغير فيه حيث سمع وبصر ما لم يسمع ولم يبصر وجوابه بعد التسليم ان هذا الايراد
يرد على كل من يقول بالسمع والبصر ولا يختص بهما ما اجابوا عنه بان الصفة قديم والتعلق
حادث لكن الصواب عندي في الجواب بوجه آخر قررته في موضع قبل هذا واعلم ان
الادلة السمعية على انه تعالى سميع بصير واختلف في ارجاعهما الى العلم فيكون السمع عبارة
عن العلم بالمسموعات والبصر عن العلم بالمبصرات او هما صفتان زائدتان
فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والحكماء الى الاول وسائر المتكلمين الى الثاني
ظاهر النصوص كونهما صفتين زائدتين مغايرتين للعلم الا ترى انه تعالى عالم
بالمشمومات والمذوقات والملموسات ولم يثبت بازائها صفة له تعالى فلو كان
السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمهما حكم سائر المحسوسات ولم يعرض لهما لا
بخصوصهما كلام يعرض بخصوص ادراك سائر المحسوسات وتسمية باسم مخصوص ولو ارجع
الصفات الواردة في النصوص بعضها الى بعض بلا مانع مثلا في الصفات الاخر كالقدرة
والارادة والكلام على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة الاظهر وجه ارجاع هذين الوصفين
بخصوصهما الى العلم من بين سائر الصفات مع ان ظاهر النصوص يشعر بالمغايرة والاحتياج

الى الآلة انما هو في حقنا والباري تعالى يدرك المسموعات والمبصرات على النحو الجزئي
بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه
الجزئي في المباحث على التخصيص بهذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما
صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع
الى العلم حيث لم يرد السمع عن اثبات صفة اخرى بازائها كالشم والذوق
واللمس فالحكم برجوعه الى العلم وليست تسوية بالمباحث للشيخ الاشعري على ذلك
مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص   قوله انه ايراد
عن وارد وهو بحث اما اولا فلان قوله ولم يثبت بازائها صفة فالحكم
بهذا العام من العدول بلا سبب ثم يستبعد بعد هذا وما يدرك بانه لم يثبت بازاء كل
صفة وعدم اطلاق الشام والذائق واللامس لا يدل على عدم الصفة لجواز
ان يكون عدم هذا الاطلاق لمانع لفظي او معنوي عقلي او نقلي ويكون بازاء
كل صفة مدركات كل حس من الحواس بوجه جزئي لا باثر حسي واما ثانيا
فلان الشرطية المدلول عليها بقوله لو كان السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمها
حكم سائر المحسوسات ممنوعة فان سمع الشيخ وطريقته على ما سلكه المحافظة على الظواهر
ولا يصير الى التأويل بلا ضرورة بل يحمل الالفاظ الواردة في الاحاديث
والآيات على معانيها الموضوعة واللغوية ولا يصرف عنها الا لضرورة وليس
المتبادر من السمع معنى لا يرجع الى العلم ظاهر اذ الظاهر المتبادر من القدرة

والارادة

والارادة والحسنة عن الطلب المتبادر من العلم فلهذا الحكم برجوع هذه الثلاثة ولكم برجوعها
اليه واما ثالثا فلانه لا يلزم من كون سمعه وبصره علما بالمسموعات والمبصرات ارجاع الصفات
الى الصفات ولو سلم اللزوم فبطلان اللازم ممنوع اما قرب واعترف عنه ان الصفات
واحدة متحدة مع الذات اللهم الا بحسب الالزام وجوابه ما مر من ان هذا الالزام غير لازم
واما رابعا فلان دلالة النصوص على زيادة الصفات وكثرتها عقبة واما خامسا فلان
تخصيصها بالزيادة دون غيرهما غير مرجح لا يمين **الفصل العاشر** في كلامه
تعالى تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على اخبار الله تعالى بطريق التكلم ليلزم الدور ومنهم من استدل على ذلك بان حجته دليلا معقولا
ولا منقولا وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالتكلم اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف
بامتناع الكمال وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع القدرة على الكلام
كما في السكوت فلا خفاء في ان التكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق انتهى
كلامه وفساد هذا الكلام مما لا يخفى على ذوي الافهام وبالجملة لا خلاف لارباب ~~[illegible]~~
في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند الاشاعرة كلامه ليس
من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس
والطفولية هو بها امر ونهي ومخبر الى غير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا
عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتوراة وزبور والاختلاف في العبارات
دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة قال صاحب المواقف هو معنى قائم

١٧ الملل والمذاهب صح

بالمعنى معبر عنه بالالفاظ وهو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى وهو غير العبارات اذ تختلف
العبارات بالازمنة والامكنة ولا يختلف الكلام النفسي الذي هو معنى قائم بالنفس واحدا لا تتنوع
بتغير العبارات باختلاف الدلالات وغير السمع عن السمع والكلام النفسي غير العلم اذ قد يخبر الرجل
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه ويشك فيه وغير الارادة اذ قد يأمر بما لا يريده يسميه الاشاعرة
صفة مغايرة للعلم والارادة ونحوهما كلاما نفسيا وقد تكلموا الا انها ادركها كالباري
مدلوله ولذلك خالفهم في هذا جمع الذي زعما انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة
الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قال الحنابلة والحشوية ان تلك الصفة
والحروف مع توالیها وترتب بعضها على بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا
بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري وان المسموع من اصوات
القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله القديم وبئس ما ذهبوا اليه حتى قال بعضهم ان
الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن وانتظم حروفا ورقوما
ما هو بعينه كلام الله وقد صار قديما بعد ما كان حادثا وعبارات الكرامية ان العين اشد اهون مع
ان مخالفة الضرورة شنيع خالفوا الدليل وذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه
قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه تعالى قدرته على التكلم وهو قديم
وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات
فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
والمعتزلة لما قطعوا ان المنتظم من الحروف فانه حادث الحادث لا العدم بذاته تعالى ذهبوا

الى

الى ان معنى كونه متكلما انه خالق للكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق المخلوق
عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم
ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق
مرقوما في اللوح المحفوظ وكتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما خلقه الباري في لهوات
القاري من الاصوات المقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس الحروف
يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بوجود الحروف ويكتب بكتابتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويوجد
باللوح المحفوظ وبكل مصحف وبكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف
ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها وبالجملة اضطربت كلام اهل الكلام في كلامه تعالى
لاشكال اشكل الامر عليهم وحيرهم وذلك لان هنا قياسين متعارضين ينتج احدهما قدم كلامه تعالى
وهو ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث
فكلامه حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين لمنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية
فالحشوية والحنابلة قالوا ان كلامه حروف واصوات تقوم بذاته تعالى وانه قديم
وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء
منعوا صحة القياس الاول ومنعوا الكبرى في القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف
واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث
بذاته تعالى فقالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا الكلام انه
اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله

بعد في غيره كجبريل والنبي عليهم السلام ومعنى كونه متكلما انه خالق للكلام في بعض الاجسام
وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم انضموا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى
القياس الاول والاشاعرة قالوا الكلام الذي هو ليس من جنس الاصوات والحروف
بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
وهو قديم فقد صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني هذا ما ذكره
المصنف قدس سره حاصله اولا الى التفصيل وبالجملة خلاصة الكلام في المقام ان المعتزلة
منعت كون الكلام من صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة
كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا نزاع
بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة وهو عائد حقيقة الى اثبات
الكلام النفسي ونفيه فان القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذي هو الكلام
اللفظي ولا نزاع للاشاعرة في حدوث الاصوات والحروف ولا للمعتزلة
في عدم النفسي لو ثبت والمعتزلة تمسكوا على ان القرآن هو هذا الحادث لا ذاك
بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين محمد صلعم حتى العوام والصبيان ان القرآن
هو هذا الكلام والمؤلف المنتظم من الحروف المسموع المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة
وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف وفي هذا الحادث ربما يتمسك بها
في حمل كلامنا على النفسي على الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنصوص والاجماع من خواص
القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص

كثيرة

كثيرة انظار المصنف قدس سره الى ثمانية منها الاول كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك
وانه لذكر لك ولقومك الثاني كونه عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا الثالث
كونه منزلا على النبي صلعم لشهادة النص من تلك الآية وامثالها فان الآية المورد
للاثبات انما هي الثالث فهي ثبوت الثالثة ايضا ولهذا الشارح لما اكتفى بها والرابع
كونه مسموعا لقوله تعالى حتى يسمع كلام الله الخامس كونه مكتوبا في المصاحف للاجماع
ثم انهم اوردوا على هذا الوجه سؤالا واجابوا عنه بان لم يكن شيء منهما مشار
وبما اشار اليه المصنف بقوله فان قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والاشكال اللفظ
والمعنى القائم باللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بالحروف هجاء نعم المكتوب في المصحف
هو الصورة والاشكال فتعرفونا بالتحدي لكونه متحدى به اجماعا السادس كونه مفصلا
الى سور وآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت السابع كونه قابلا للنسخ وقوله
من آيات الحدوث لانه اما رفع او انهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه الثامن كونه واردا على صيغة ارادة التكوين لقوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون او بمعناه اذا اردنا انشاء
فلما ركن فيكون فعول كن امر وهو حيث من كلامه تعالى وعن الارادة الواقع
في الاستقبال لكونه جزاء للشرط كلام منهم وبكونها على ما اراد الله تعالى لعله ما يدل
على زيادة قوة وصيانة والا فالكلام ملكات عديدة معقول ومعقول
سعد وحيث ثم انه قدس سره لا يرى عن لفظ الكلام حسما للطول اعرض عن كثير مما

بل لزم مماسته ويستعمل بالاشارة الى شيء ما فيه ما فيه وقرأ اي وحفظ ما يكتب انه اي الوجدانيات
حيث اجابوا عن الايراد المورد على اثبات الحاجة بحاجة اعني كونه مكتوبا ولفظا فان
قولهم بل اللفظ اي بل المكتوب هو اللفظ قطعا واما اورده الاشاعرة معدوم لا يتم الغريبة
اذ لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية ان يكون المكتوب لفظا
فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير للفرس بالنقش مع ان المنقوش ليس
فرسا بل نقشه المشبه به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشبه به ونقشه لا نفسه ثم انه
قدس سره اعرض عن سائر وجوه التطويل كلامهم لما لا يخفى وشارع في تحرير ما هو
الحق والمسلك فقال واجاب الاشاعرة عنها اي عن الوجوه الاربع الذي
اوردها المعتزلة لاثبات مطلبهم بانه لا نزاع في اطلاق لفظ اسم القرآن وكلام
الله تعالى بطريق الاشتراك على الكلام النفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو
مدلول الكلام اللفظي وهو مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات
وهو قديم وعلى اللفظ المسموع وهو هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف
عند العامة والاصوليين والقراء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف
وسمات الحدوث واطلاق هذا اللفظ عليه ليس بمجرد انه دال على كلام الله تعالى
القديم اعني الكلام النفسي حتى لو كان مخترعه هو الانسان لا غير الله تعالى لكان هذا
الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر به تعالى وهو انه اوجده بان اوجد اولا
الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم

ثم

ثم اختلفوا اطلق عليها اسم القرآن لذلك المؤلف المخصوص القائم باول لسان اجراه الله تعالى
فيه حتى ان ما نقرأه كل احد سواه مثله لانه يكون مثله لا نفسه وقيل عليها اسم لهذا
المؤلف مما هو هذا المؤلف من غير اعتبار خصوصية المحل والثاني هو الاصح وذلك
انه اي لكل من الكلام والقرآن اسم له اي للمؤلف لا من حيث تعين المحل بل بما هو
مؤلف هذا النوع من التأليف فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ
اي قارئ كان نفسه لا مثله وهذا الحكم في كل شعر وكتاب منسوبة الى مؤلفه وعلى التقديرين
فقد يحمل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يحمل اسما للمعنى الكلي الصادق على
المجموع وعلى كل بعض من الفاتحة هذا تمام كلام الاشاعرة في الكلام ولا يخفى على
على اولي الالباب والابصار من ارباب الانظار على ان مواضع الطرقة
كثيرة يسيء ومداخل الكلام فيه عديدة لا يحصى الا انا لا نتعرض لها ايرادا لخلوص
عنها ويستعمل بجميع ما اجاد المصنف قدس سره حيث قال اقول
في الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة قطعية على ان القرآن هو اللفظ
المسموع المؤلف من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين محمد
صلعم ومن البين ان المعارض المذكور من جانب الاشاعرة
ما هو جواب عن دليلهم ولم ينكروا الا ان المذكور بل يسلموه القرآن لهذا المعنى
هو المتعارف عند الجمهور وذكروا ان الحق في الجواب ان القرآن معنى اخر
لا يكون فيه العبارات المذكورات وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال

في القرآن بهذا المعنى ولا مدفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه
القياسان المذكوران لانه لا يخفى في هذا النظر من الغموض والاشكال فان الدلائل
التي اقامها المعتزلة لا يدل شيء منها على انه لا يجوز ان يكون للقرآن معنى آخر
وظ انه لو تحقق له معنى آخر كان كلام الاشاعرة ظاهرا او يجوز ورد النقض على القياس
المعارض جاريا فيه بحمل المحمول فان منع مقدمات احد القياسين ان القرآن صفة له وذلك
مع اذا كان المراد اللفظ فكيف يجري فيه القياس فعلى هذا يتوجه هذا النظر لوجه لا بوجه
عليه هذا او امثاله مما لا يخفى ولتقدم بهذا مقدمة وهي انا قد اشرنا فيما مضى الى
ان النزاع بين المعتزلة والاشاعرة انما هو في ان القرآن ما هو هل هو المعنى
القديم النفسي او المنتظم المؤلف الحادث اللفظي فقط ان النزاع منهما عن لفظي فلا بد ان
يكون للقرآن المتنازع فيه خواص مسلمة عند كلا الفريقين يراعيها النظار
ثم من تلك الخواص ان النص دل على ثبوته وانه مما يجب الاذعان والايمان به وبعد
تقديم هذا القول تقرير ايرادا للمصنف قدس سره ولو صححه وتبيينه ان ما حاصل كلام
المعتزلة ان القرآن المتنازع فيه الثابت بالنص الذي يجب الايمان به موصوف
بهذه الصفات المعدودة وكل متصف بهذه الصفات معدود لفظ فالقرآن
المتنازع فيه لفظ والضرب بالعرض الذي ان المتنازع فيه الواجب
اذعانه منتظم مؤلف مفتتح بالتحميد مختتم بالاستعاذة وما يكون كذلك لا يكون
الا لفظا فالقرآن المتنازع فيه لفظ وظاهر انه لا يتجه منع في الجواب هذا اذ

يجوز

يجوز اطلاق القرآن على المعنى النفسي بطريق الاشتراك اللفظي بل الجواب الصواب
مع انما هو القدح في اول تسليم التي اقاموها على ان القرآن المتنازع فيه هو اللفظ وانكار
الغير التي ادعوها في ذلك ولعدم تسليم ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف
المتنازع وهو موصوف بما ذكر لا منع صحة اطلاقه بالاشتراك اللفظي على معنى
آخر فاعرف هذا فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ما ثم ان يطلق عبارة المص على
ما قررناه مما لا يخفى وهو ظ على اولي النهى وما ينبغي ان ينبه له ان المص قدس
سره لا يدعي ان الاشتراك الذي ذكره الاشاعرة لا يمكن ان يسلم المقدمات
التي بها اجاب ايراد المعتزلة وان الاشتراك لا دخل له في الجواب اصلا
بل دعواه قدس سره ان الجواب لا يتم بمجرد الدعوى التي ذكروها وجعلوها
تمام الجواب وذلك ظاهر ايضا فعليك ان تعرفه واما ما فيما قال ان مدلول الكلام
اللفظي كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين منكرون لمسميات الاسامي و
العبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين منكرون
الوجود الذهني فهي اعيان الموجودات كالسموات والارض ومن البين
ان بعض الاعيان جواهر قائم بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر
ولا يظهر لقيامها بذاته تعالى وجه ولا لقيامها بغيره تعالى وجه وجيه وتوجيه هذا
النظر ان جواب الاشاعرة انما يكون موجها لو كان الكلام النفسي الذي
زعموه معقولا محصلا لكنه يلزمهم بناء على اصولهم ان لا يكون موجودا

او لا محصل له لان سحاب الانسانی التی سموها کلاما نفسانیا ان کانت
موجودة فلا تخلو اما ان تکون موجودة فی الاذهان او فی الاعیان فعلی
انحصار الموجود فیهما فعلی الاول یلزم ثبوت ما انکروا بطلانه عندهم وعلی
الثانی یلزم ان تکون اعیان الموجودات الحادثة جواهر او اعراضا
قائمة بذاته تعالی حال سحاب هذه الالسانی بحسب الوجود العینی لیست الا بهذه
الاعیان الحادثة وتحریر توضیح الکلام فی هذا المقام ان الاشاعرة اثبتوا
کلاما نفسانیا وزعموا انه هو ما یدل علیه الکلام اللفظی وهو غیر الارادة
والقدرة والعلم والاعتقاد وسایر الصفات وزعموا ان الله تعالی
موصوف بنوع من الکلام النفسی قدیم واحد هو بعینه امر ونهی
وخبر واستخبار ونداء وقسم وتعجب الی غیر ذلک والمعتزلة انکروا المعنی
وجعلوا بطلانه بدیهیا قالوا القول بثبوت معنی غیر العلم لیس بامر ولا نهی
ولا خبر ولا استخبار او موصوف بهذه الصفات المتضادة جمیعا ضرور
وکلام المحقق الطوسی فی تجریده حیث قال والنفسانی غیر معقول
اشارة الی هذا او بالجملة المنکرون للکلام النفسی بادروا الی بیان
بطلانه علی دعوی البداهة او الاعتراض علی بعض المقدمات التی ذکرها الاشاعرة لبیان مغایرته
لسایر الصفات والکلام العاری والمص قدس سره اشارة فی الشق الثانی الی بطلان الکلام النفسانی
الذی اثبتوه بوجه جدلی ماخوذ من مقدمة مسلمة عندهم وتقریره ان الکلام النفسی الذی اثبته الاشاعرة

مسمی

مسمی الاسم ومدلول اللفظ علی ما اعترفوا به لکنه لا یصح ان یکون مدلول اللفظ
مسمی الاسم موجودا قائما بذاته تعالی علی اصولهم المقررة المسلمة عندهم لانه
ان کان موجودا فلا یخلو اما ان یکون موجودا بالوجود الذهنی او بالوجود العینی
مع انحصار الوجود فیهما والاول باطل علی مذهبهم فتعین الثانی وظاهر ان الوجود العینی
لکثیر من المسمیات للاسماء ومدلولات الالفاظ الکلامیة بل الاکثر انما هو وجود هذه
الجواهر الحادثة والاعراض القائمة بها ولیس لها وجود عینی اخر فکیف یکون
قائمة بذاته تعالی ثم لصاحب المواقف کلام فی تحقیق الکلام النفسی ماخوذ مما اشار
الیه محمد الشهرستانی فی کتابه المسمی بنهایة الاقدام محصله ان لفظ المعنی یطلق
تارة علی مدلول اللفظ واخری علی الامر القائم بالغیر والشیخ الاشعری لما قال الکلام
هو المعنی النفسی فهم اصحابه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القدیم عنده واما
العبارات فانما تسمی کلاما مجازا لدلالتها علی ما هو کلام حقیقی حتی صرحوا بان اللفظ
حادث علی مذهبه ایضا لکنه لیس کلامه حقیقة وهذا الذی فهموه من کلام الشیخ له
لوازم کثیرة فاسدة کعدم تکفیر من انکر کلامیة ما بین دفتی المصحف مع انه علم من
الدین ضرورة انه کلام الله تعالی حقیقة وکعدم کون المقروء والمحفوظ کلام الله تعالی حقیقة
وکعدم المعارضة والتحدی بکلام الله الحقیقی الی غیر ذلک مما لا یخفی علی المتفطن
بالاحکام الدینیة فوجب حمل کلام الشیخ علی انه اراد به المعنی الثانی فیکون الکلام
النفسی عنده امرا شاملا للفظ والمعنی جمیعا قائما بذاته القدیم فاعترض علی

هذا انما ان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص العالم بواسطة يلزم ان لا يكون ما قرأناه
كلام الله تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بان ما قرأه كل واحد منا هو الكلام المنزل
على النبي بلسان جبرئيل وان كان اسما للنوع العام بواسطة يلزم ان يكون اطلاقه
على ذلك الشخص المخصوص مجازا لصحة نفيه عنه حينئذ وان جعل من قبيل كون الموضوع له
خاصا والوضع عاما يلزم ان لا يوصف كلامه تعالى بالحدوث حينئذ الا واحدا ما
يلزم الاشتراك بين النوع وذلك الفرد الخاص ولا يخفى جريانه انتهى وقول لا يخفى
ان في كل من الاعتراض والجواب خبطا من وجوه لا يخفى فان كون كلامه تعالى اسما
للنوع لا يستلزم ان يكون اطلاقه على الشخص مجازا ولا يخفى ان اطلاق اسماء
الانواع على الاشخاص حقيقة كما هو محقق في موضعه وقوله على ذلك الشخص من حيث انه شخص
مخصوص مجازا حقيقة ان اراد انه لكن ح بطلان اللازم في قوله لصحة نفيه عنه حينئذ اذ
المنفي عنه ح هو الشخص المخصوص من حيث انه شخص مخصوص وان اراد به انه يلزم ان
يكون الاطلاق على ذلك الشخص المخصوص مطلقا مجازا وان لم تكن الخصوصية من حيث انها
خصوصية معتبرة في الاطلاق فالملازمة ممنوعة ح ثم الاشتراك الملتزم في الجواب تكلف ولم
يساعده ظاهر ثم يرد على جوابه حكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى
جميعا او وجه آخر من الايراد وبالجملة الكلام على هذا التقدير مبني على ان الكلام
عبارة عن مشترك لفظا ولا المخصوص بل هو مبني بالمعنى الثاني لفظا كان او معنى فالحاصل انه هو
مكتوب في المصاحف وبالالسنة محفوظ بالصدور فان الكتابة تصوير اللفظ

بالنقوش

بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصحف هو النقش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان
ذكر الشيء باللفظ فالمقروء هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ
ثم الحادث والقديم بناء على ان اللفظ قديم واحد في المحال كلها ولا تعدد فيه الا بحسب
الحروف والعبارات دون سائر الموضوعات وهو اي الكلام في كل من المكتوب والمقروء
والمحفوظ غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة ولما كان شأن الحروف والالفاظ
مرتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالات
فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون
حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه
متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته هذا تمام كلام صاحب المواقف
في الكلام واورد عليه من انكر انه كلامه بانه ما ثبت في المصحف انما يكون اذا اعتقد
انه ليس عين كلام الله تعالى بمعنى انه ليس من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس
كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر والملائكة الاعتقاد ليس هو قائما بذاته بل هو
دال على صفة قائمة به وليس هو من مخترعات البشر بل هو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته
بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي عم او اوجد النقوش الدالة عليه في اللوح
المحفوظ فليس ح انكاره من شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا يسوغ ان يتوهم
كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف في اللفظ دون الملفوظ فذلك امر
خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور يكون اجزاؤه مجتمعة في الوجود

ولا يكون لبعضها تقدم على بعض ويمكن رد الايراد الثاني بوجه منها ان المراد باللفظ
هو اللفظ القائم بنفسه وباللفظ القائم بما عبر عنه باللفظ فرضا فيهما واشعارا بان اللفظ
الحادث كالنسبة المصدرية تكونه عرفا ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ
مع حدوث اللفظ تناقضا وهذا ابعد مع انه ما تورد على قوله حملا على حدوثه اه
من ان هذا الحمل بعيد جدا لان الدلائل الدالة على حدوث جنس القرآن انما على حدوث اللفظ
القرآن وقرائته وكتابته لان شيئا منها ليس بقرآن لكن يحمل هذا مما صرح به في المواقف
واعرف به من ان الخطاب اللفظي بدون المخاطب سفه ثم قال قدس سره اقول قد ضعف
في موضعه اي الحروف هيئات عارضة للاصوات والصوت حركة الهواء والهواء
المتحرك حركة مخصوصة فيكون الحروف قائمة بالهواء والكلام كذلك منهما فيكون لا
محالة قائما بالهواء الخ ومن البين ان الهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال انه قائم به قائم
بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى المتكلم ليس لقيامه به بل نسبته اليه بان المتكلم
نقش الحروف وتميز بعضها عن بعض وكذا الكلمات والتركيب وذلك النقش
والتميز كما يكون بالخارج يكون بالكتابة فان لفظ الكتابة موضوع بازاء الحروف
كيف لا وقد سبق ان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه وذهبوا الى ان
المكتوب ملفوظ كما نقلنا عن العلامة الحلبي ان نقشها وتميزها بعضها لكن الكتابة تكلم
بها واللفظ يعني حروف الكلام وتميزها بالمخارج وكذا الكتابة تكلم بها كذلك
ان القول في معارف جمهور الناس اعم من النوعين فانه كما يقال لمن عين الحروف
بالمخارج

[illegible]

بالمخارج انه قال كذا كذلك لمن عينها بنقش الكتابة يقال انه قال كذا الا ترى الى قولهم
قال الشيخ في الاشارات كذا او في الشفاء كذا او كذا وامثال ذلك اكثر من ان تحصى
وكذا التكلم والقول اعم من النوعين المذكورين والباري تعالى قد كتب القرآن في اللوح
المحفوظ فكان متكلما به فصح انه قائل بالقرآن المحدد من غير احتياج بلا احتياج الى الخلاف
المذكور فكان من كتب الكتابة لعالم انه متكلم بهذه الاحكام وقائل بها فان قلت
بالقرآن على ما ذكرت عبارة عن كتابته في اللوح المحفوظ وكتابته لابد من ان يكون
قديما يلزم تعدد القدماء وان كان حادثا يلزم ان يكون تعالى محلا للحوادث قلت
نختار انه قديم ولا يلزم تعدد القدماء لان مرجع كتابة القرآن على اللوح المحفوظ الى علمه تعالى
بنقش حروفه وكلماته وكيفية تركيب بعضها مع بعض وتميز بعضها عن بعض على ما هو عليه في
الوجود والى ذلك اشار المعلم الثاني في الفصوص بقوله علم الاول بذاته لا ينقسم وعلمه
الثاني عن ذاته واكثر لم يكن الكثرة في ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها هاهنا يجري
العلم في اللوح المحفوظ هذا كلامه والحاصل ان علمه بالاشياء على الوجه الذي هي عليه
في الوجود نفس لوح الاسرار وكتبه على لوح الوجود ولما كان علمه بالاشياء كعلمه بذاته
نفس ذاته كما عرفت في الفصل العلم لم يلزم تعدد القدماء في نفس الامر وعدم وجه كثرة علمه
بالاشياء خارج ذاته واعلم ان هذا الذي ذكرنا وهو يوجد بان العلم على اللوح في عالم علمه
وهو عالم الامر الذي من عالم الربوبية وعالم الخلق وله وجود وان او على اللوح الفلك
في عالم الخلق حيث خلق الله تعالى الموجودات والكواكب ووجودها والطار بعضها مع بعض

حيث يدل على حسن الكتابة وثمرتها واحوالها واوقاتها وبالجملة ما هي عليه في الوجود
وحيث وقع ان يعد لوراه ما كتب على لوح الملك وما يرى كما في العلم قدس سره عن هو تصور الاشيار
وصورها بعضها وبعضها وباللوح محل ذلك التصوير والنقش وما لها جملة لا على سبيل التصوير
والتحصيل فيكون للعلم واللوح اشارة لحمله وراسه معا وبه او لهما في العلم الاول كما الكل خرجها
في منازل لغوى منصل في مواضعها لعد هذا في منازل جلعه منها مثل هو في عالم الافلاك
وذلك بحركات الكواكب منها الثوابت والسيارات ومواقعها الدرجات واما اجالها
بالاتصالات على انها علل واسباب للحادثات بل على انها علامات واما رات وفي
بعض استعاره قدس سره اشعار بهذا حسب قال بالفارسيه ۰ اي الكه ترا حال گردون مشكل
كو تو رمزي اگر شناسي حامل ۰ تاريخ حوادث است اوضاع فلك ۰ هر دور و وجودي نسخ رقم فلاك
فسيل لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة هي ان صفة التكلم عبارة عن قوة باليف
الكلام وكلامه عبارة عن الكلمات التي هي مولوله لمعاني الحال ولعد تمهيد هذه المقدمة
نقول صفة التكلم القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات وكلامه تعالى هو الكلمات
التي هي مولوله له تعالى في علم القديم وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه
الى مخاطب مقدر واخبار عن العلم فكان كلام عن معلوم له تعالى وليس كلام كان الكلام
عن معلوم له وليس كلام منها وهذا الذي ذكرنا ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى
علمه ولا ما ذهب المعتزله وليس كذا وقد وهم مثل صاحب المواقف من ان كلامه تعالى الاصوات
والحروف او ما يسمى الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو المشهور عند الاشعري

من ان

من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمراد الشيخ الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق
ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه تعالى واحدا مشتملا على اقسام
الكتب والصحائف بالنسبة اللفظية والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه تعالى ازليا
كان خطابه متوجها الى المخاطب المقدر اولا المخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور
والاستقبال بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة المضي
وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال اقول ان الذي مهده اولا يهدمه
اما اولا فلانا لا نسلم ان القوة التي اعتبرها هي التكلم بل التكلم هو حصول الكلام بالفعل وظهوره
لا محض قوته فقط والا لكان الساكت حين حاله واحدة متكلما بالكلمات شتى متخصصه
واما ثانيا فلانه لو اغمض عن المناقشة في كون الصور الخيالية الفاظا وعبارات
ساعده معنى ما على ما توهم من ان الصور العلمية هيا وللمعلوم مهمه فلا نسلم ان كلام الشخص
هو الذي ارتسم في خياله ولم لا يجوز ان يكون هو الذي اظهره في حالة على ما هو الحروف
من المعارف ثم اقول ان الذي بني عليه مهده كاصله لا اصل له اما اولا فلان
مصدر تاليف الكلمات هي القوة المدبرة ولا ثم انها غيره فقط انه غير الكلمات وليس مسلم
انها غيره فلا يخفى انها غير الكلمات ومن العجب الذي ليس منه لعجبا انه بني هذا على ما مهده
اولا فان الذي مهده ينادي على ان الكلام غير مصدره وصرح فيما على ان الكلام هو
مصدره واما ثانيا فلان حكمه باخباره عن العلم بما ذكره مبني على عدم امتيازه بين
علم وعلم وخاص وعام واما ثالثا فلان الشرطية المدلول عليها بقوله ولما كان الى قوله

والاثبات ممنوع مقدره وهي سقط بل فرط وكيف يلزم من تحول العلم تحول الكلام
ولو رجع الى العلم لكان علما حادثا لا كلاما علم انه حجج بانه غيره واني يتأتى ان يكون
كلام واحد عربيا وعبريا وسريانيا وفارسيا وهل هو الا جزاف واما ارادة العاقلان
صيغ الماضي والمستقبل في الكلام الازلي بما توهم نظر لا يرجع الى حاصل ثم قال ان
قلت هذا طرد اللوف على ان من انشاء كلاما يكتب به يسمى متكلما ونسبة اليه ذلك الكلام ثم قوله
وكلامه كما يقال قال الشافعي كذا وقال ابو حنيفة كذا وانما نسب اليهم هذه الاقوال لانهم
حكم لا يجوز ان يكون كلام الله بمعنى غير هذه المعنى كما يقول المعتزلة فيكون نسبة الكلام بسبب انه
كتبه في اللوح المحفوظ او اوجده في لسان الملك والرسول قلت اما اولا فلان غير المتعذر
على تأليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش وكذا لكن علم انه ليس مقصد
الى تلك الالفاظ والحروف لا يسمى متكلما ونسبة القول اليه كنسبة الكلام بسبب اعتقاد
انه دال على كلامه النفسي حتى لو لم يعلم انه ليس له الا كلام النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا
انه صدر هذه النقوش عن غير الانسان واما ثانيا فلان النصوص المجمع دالة على اتصافه بالكلام
له تعالى وظواهر تلك النصوص انما هو كسائر الصفات كالعلم والقدرة والارادة والقول
بما قاله المعتزلة يؤدي الى ان لا يكون الكلام صفة اخرى بل راجع الى القدرة على خلق الكلمات
في محالها والتجاوز عن الظواهر من غير ضرورة مشكل على انه لا يمكن الدلالة على الكلام
النفسي ولو بعد دلالة التوهم القدح في كونه متكلما بالمعنى الذي كما يسمع ويعد بعد ثبوت الكلام النفسي
ثم ما ذكرنا من تحقيق مذهب الاشعري من غير نقل اقول انه مشكل وليس شيء منه مشكل

لوح

لو سلم هذا السؤال والجواب الذي او يهم او لو سلم على ما يعدم نظر اما اولا فلان انه غير القادر
على تأليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وغايته ما لزم لو لزم وسلم ان المتكلم ينبغي ان
يكون قادرا على تأليف الكلمات قاصدا اجتماعهما واما ان هذا التأليف في النفس
فكلا اولا يلزم من قصد المعاني ان يكون التأليف في النفس ولا يستلزم ذلك كونه كلاما
نفسانيا الا يرى ان المعتزلة ينكرون الكلام النفسي مع قولهم بالكلام والتكلم واما ثانيا فلانه
ليس في عبارة السؤال دلالة على ان النقوش الحاكية عن قصد المعنى كما توهم كلام حالي عنه
لوجه في منع هذا او ان يأتي جوابه بهذا واما ثالثا فلانه لو سلم دلالة ظواهر النصوص
على مغايرته لما ذكره فظاهر انه لا يفيده في جواب السؤال وفي اي عبارة من السؤال دلالة
على ان الكلام بمعنى تلك الصفات بل فيه تصريح بانه غيرها واما رابعا فلظهور المناقشة
في قوله كما لو فرضنا انه صدر عن غير الانسان فانه يدل على ان لا يكون لغير الانسان
كلام نفسي مسموع والاساتذة كثيرة واما كلام صاحب المواقف في الكلام بمعنى ما نطق عليه المتكلم
وكلم لكلامه مأمور او لهذا ان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر و
انما يصير احد هذه بحسب التكلم وهذه الاوصاف لا تنطبق الا على الكلام اللفظي وانما يصح
نطقه على المعنى المقابل للفظ بتكلف وبانه ان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته
من غير ترتب بعض الكون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا
يكون سيالة وهو سقط مثل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات غير مرتب
بين اجزائها وبالتمام انه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ

وتبع العموم بذاته تعالى باجتماع اجزائه وعدم اجتماعها ليست مقصورة الا في حصول الاول
ان اوجب اختلاف الحصول لكون التمام بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب
كان بعض صفاته مشارا بالصفات المخلوقات وبالجملة ان لزوم ما ذكره من القبائح
بان يكون جنس المركون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات
البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته فلا يجوز
تكفيره اصلا كيف وهو مذهب الاشاعرة وجاحدها ان الادلة الدالة على الاعكس صح
حملها على اللفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف لا وقد لا يعقل النحو بالملفوظ كما حكموه
لبس بتلاوته فهذه الايرادات مشهورة اوردت على صاحب المواقف وصاحب المحصل
بعد نقل هذا المقال مستندا الى جماعة عن جماعة عنه فيدل بعبارة محررة فقال المعاني
يحصل الكلام كلام يتوقف على مقدمة مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي فيما نحن يمكن
بها عن نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة غير الحس
وهي مبدأ الكلام النفسي وغير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا بعد
تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة فليس كلاما لنا بل كلامنا هو الكلمات التي نرتبها في
الخيال لا الغير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد هذا فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات
التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بالصفة الازلية التي هي مبدأ كونه النفسي وهذه الصفة قديمة
وتلك الكلمات المرتبة ايضا قديمة بحسب وجودها العلمي وليس كلامه تعالى الا ما رتبه بنفسه
من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها والتعاقب

في

في الوجود الخارجي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب **اقول** سلامته ممنوع من وجوه
منها ان وجوه بعد وجه محدودة مجروحة لورود عليها ما يرد عليها وفيها ما فيها الزوائد من
مفاسد ليس فيها فاما تستعر عليك انها الحروف والاحوال الكلمات التي اوجبت ترتيبها
في الخيال او العلم الازلي اهي مثل هي الالفاظ والعبارات او غيرها فعلى الاول يعود الاشكال
بحذافيره واندفع الحق وعلى الثاني لا يتعقل اصلا ويؤدي الى ان يكون كلامه صفة
قائمة به غير اللفظ وهو المنقول عن الاشاعرة ان كان لكلماته شائعة وليس لك
منه زيادة افادة الا تبديل الكلام بالكلمات وهذا كما ترى من الكلمات التي لا يتصف
بها وايا ما تقول لك ان اثبات الترتيب بين تلك الكلمات ونفي التعاقب عنها لا يرجع
الى حاصل ولا يعود الى حاصل وكيف يتأتى ترتيب الالفاظ والعبارات بدون تعاقبها
ولعل القائل ان يقول لا معنى لترتيبها الا التعاقب فيها او بالسلم هذا او هل هذا الا كالقائل
بحركة مرتبة غير متعاقبة وهذه سفسطة كما اعترف به فيما مضى وهذه فائدة جليلة
من فوائده لا يلتبس احاد ترتيبها الا بما سالكه ولا يحاط الا بحاط ولا رسالك ورد توضيح
الكلام في المرام انك ان اردت بتلك الكلمات ان الكلام تلك الكلمات المرتبة القائمة
مرتبة بالذات غير متعاقبة فيها فاقحه وعليه ما اشرنا اليه من مفاسد لا يخفى على اولي النهى
وان اردت بها ان الكلام علمه تلك الكلمات فانه مع انه اخذوا اتحاد من غير
غير تام وترد عليه ايرادات شتى لا يخفى منها انه ظاهر ان العلم الغير المرتب بمعلومات منتظم في
وجود آخر لا يكون كلاما منتظما ومنها انه بالغ في ان الكلام غير العلم ومنها انه صرح

بان الكلام منتظم والعلم وهو بعين الذات ليس له وجه انتظام او ترتيب وتكرر والترتيب
والانتظام يستلزم الكثرة ومنها ان هذا الكلام الذي توهمه ان كان بعين العلم فيصور
فيه ترتيب كالعدم وان كان معلوما مرتبا منتظما فان كان عدميا موجودا في الازل
قائما بالذات لزم محالات ان كان حادثا قائما بالذات لزم منه ما لزم قيام الحوادث
به وان لم يكن موجودا او لا قائما به لزم الرجوع الى ما هرب عنه والقول بالكلام المعبر له
حسابه المعهود وثالثها ان هذه المراتب الغير المتعاقبة في العلم المتعاقبة في الخارج ان
كانت مبهمة واحدة على ما هو مذهبه في العلم فما معنى صفته بالعدم فيلزم ما لزم والا
فيه عدم ما أسس ع اما الذي بعده فهو لطائف ولا يرجع الى حاصل وهو غلط او لبس
مغالطة اما اولا فلان الصفة التي يتمكن بها من نظم الكلمات يجوز ان يكون هي القدرة لا غير
اخرى سماها بالكلام وصرح بانها غيرها واثبات انها غير العلم لا يفيد اثبات صفة هي
هي الكلام واما ثانيا فلان الذي استدل به على انها غير العلم غلط فانه ان اراد بالتخلف
عن العلم تخلفه عن علم خاص لما ظنها بعينه انه كذلك لكنه لا يلزم من ذلك ان يكون غير
العلم مطلقا وان اراد به انه يتخلف عن مطلق العلم فهو ممنوع وما ذكره في بيانه فمن ان الكلام
الغير معلوم لنا ولم يتعلق به تلك الصفة ممنوع فانه لا يلزم من تعلق علمنا به بوجه خاص
ان لا يتعلق علم لغيرنا به بوجه آخر فلم لا يجوز ان يكون تلك الصفة هذا العلم الآخر
واما ثالثا فلان كلامه لا يدرى الى اي مذهب الميل فانه فسر اولا ان الكلام صفة بها
يتمكن من نظم الكلمات وبعده بمعنى العقد فليس كلاما بل كلا منهما هو الكلمات

انتهى

التي يتمكن بها من الخيال لا غير فان اراد بالكلام النفسي لزم السابق من كلامه وان اراد
اللفظ ورد ايراد ومع ذلك واما ما ادعاه العاقل لامام ان هذه الصفة ضد الخرس بل الاخرس
هو الذي لا يتلفظ او لا يتمكن من التلفظ لا الذي لا يتمكن من نظم الكلمات في الخيال بل
هو قد يتمكن منه ويعبر عنه لغير عبارة بل باشارة

الفصل الحادي عشر في القضاء والقدر

للفظي القضاء والقدر معان كثيرة فمنها الخلق والتقدير ومنها الايجاب والالزام
ومنها التبيين والاعلام وقضاء الله عند الحكماء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون
عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي
هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر
عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء وعند
الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وصفاتها وافعالها واما
المعتزلة فهم ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد
ويثبتون علم الله بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار
العباد وقدرتهم والذي يحكم به الحكيم قدس سره اللطيف واحسن ما قيل فيه ما اشار اليه
بقوله وما يحصل عنه ملائم للقوة لا امرا له قدرنا ما هو من العالم الى علمنا بذلك
وفي اختيار عبارته اللائقة ملائم لحصوله لا كل مستطيل لها وقضاء الباري ايضا اقتضاه
في الازل لما يكون من الاشياء على وجه معين مخصوص مشتمل على ما عليه الاشياء في الوجود

والقدر حصول الاشياء في الكون على وفق ما في القضاء الازلي والذي يستفيده الاعلام
في هذا المرام والقدر في الافعال الاختيارية وما يتعلق به الكلام في المقام ما اورده
السيد المحقق الجرجاني في بعض تعليقاته حيث قال اعلم ان نسبة القدر في الافعال الاختيارية
للعباد من الغوامض التي تحير فيها الاوهام واضطربت آراء العقلاء الاعلام فذهب
جمهورهم وطلبوا عدلهم وزعموا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره الكفر والمعصية
قالوا وعلى هذا الظاهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد
والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن ايجاد القبائح
التي هي انواع الكفر والمعاصي وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم وهو ايجاد
الشريك له تعالى في الايجاد جميعه وهو اشنع من جعل الاصنام شفعاء عند الله وايضا
يلزمهم ان ارادته تعالى كما الملوك لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك
نقصان شنيع في السلطنة والملك وذهبت طائفة الى انه لا موثر في الوجود الا الله تعالى عن الشريك
في الخلق والايجاد وجعلوا العباد كالجمادات وحكموا بانه لا قدرة لهم ولا ارادة ولعمري ان الاشكال
عما نقل وجوبها لوثوق ولا مجال للعقل في كسب الافعال ونسبتها بالسببية الى كل من صدر
كلها عنه والاسباب التي رتبها لها وجود الاشياء بحسب الظاهر انما جعلوا لا مدخل
لها في وجودها لكنه تعالى جرى عادته بان يوجدها تلك الاسباب اولا ثم يوجد المسببات
عقيبها فكل من الاسباب والمسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك
تعظيم لقدرة الله تعالى وتقديس له عن شوائب النقصان لكنه اخرج في التدبير الى آخره

وذهب

وذهب آخرون الى ان الاشياء في حصول الوجود متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا
بعد وجود امر آخر كالعرض الذي لا يمكن ان يوجد الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى عامة
الكمال تفيض الوجود على الممكنات بحسب قابليتها المتفاوتة فبعضها صادرة عنه بلا سبب
وبعضها بسبب او اسباب لها مدخل في وجوده لكن البعض لا نقصان في القدرة بل
النقصان في القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج في القدرة مع ان السبب
المتوسط صادر عنه ايضا فانه تعالى غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى ما ليس صادرا عنه
ايضا فلما تعالى غير محتاج قالوا لا ريب في ان وجود موجود على الكل وجه داخل في
حيز الامكان ولا في ان صدور الممكن عنه على ابلغ النظام واحسن الاتساق فالخير
اما خير محض كالملائكة واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر فيكون الخيرات داخلة في قدرته
الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبعية ومن ثم قيل ان الله تعالى يريد
الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد ولكن لا يرضى بها على قياس من يريد الحجامة ضرورة فكان ما يلائمه
موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن يبتغي ارادة السلامة ويرضى بها
ويريد القطع ولا يرضى به ثم قال اسلم المذاهب عن الآفات واصحها عند ذوي الابصار الناقدة
في حقائق المعارف ما ذكرناه ما هو متوسط بين الاول والثاني لان خير الامور اوسطها
انتهى كلامه ولا يذهب عليك انه ثم لا يخفى انه يرد على المذاهب كلها اشكال بل
اشكالات ما الى احد من العقلاء الجواب منها عنها والمحقق قدس سره اشار في هذا
الكتاب الى وجه وجيه من الجواب وهو من الصواب اما الاشكال الذي حله بعضهم

الدوار الفعال فيه واشار اليه بقوله فان قلت لما وجب ان يكون حصول الاشياء في الكون على وفق
العلم الازلي كان جميع الافعال بقضائه وقدره ولما لم يقدر العبد على غير ما قضاه الله تعالى وقدره
لم يقدر الكافر على الايمان ولا الفاسق على التقوى والاحسان واذا لم يكونا قادرين عليهما
لم يصح تكليفهم بهما لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بل كان السعي في دفع الضار عبثا
والاشتغال بجلب المنافع هباء او هذا احتش لا يقع غير ما قدر الله تعالى وبالجملة كل ما يترتب
عليه او عدمه فان كان وقوعه مقدرا فهو يقع البتة قطعا ضرورة ان كل مقدر كائن والا فلا
يقع اصلا وعلى كلا التقديرين فالاشتغال بترتيب اسبابه جلبا او دفعا عبثا فاي فايده
في التمريض والمعالجة في تحصيل اسباب الصحة والشبع حيث لم يكونا مقدرين وكذا ان كانا
فلا حاجة للسعي في طلبهما سواء اشتغلا بتحصيل اسبابهما او لا فهذا هو الاشكال المعضل لكثير من الاشكالات
والذي اختاره الاشاعرة في جواب هذا ايضا ما اشار اليه العلامة حيث قال يعني انه تعالى
ولا يسال عما يفعل وهم يسالون وهذا الكلام وارباب ساير المذاهب ذكروا في جوابه
ما لا يليق ايراده ههنا واما الذي حققه المحقق قدس سره فهو الذي اشار اليه بقوله قلت لا يلزم
من عدم قدرة العبد على غير المقدر الازلي اي لا يقدر على خلاف ما علم الله لو قدر العبد على
القدرة على غير المقدر الازلي الا بامتناع ذلك فان القدرة في كل وكل مقدر معتبرة في وجود منشأ
الاستطاعة اعتبار القدرة فيها لوجوده انما يلزم ذلك لو لم يكن المقدور في الازل باختيار العبد
فيما لا يراد بارادته من الطاعات المقدورة ليس كذلك اذ الباري تعالى علام الغيوب علم في
الازل ان الكافر القادر على كل واحد من الايمان والكفر يختار الكفر فيما لا يتعلق الا بارادته

او يكسبه

او يكسبه عند مشيته باختياره فقدر كونه وكتبه في اللوح المحفوظ وان المؤمن القادر على كل واحد
منهما يختار بارادته الايمان فقدر ايمانه وكتبه فيه ونظير ذلك ان يكون لزيد طريقان الى
مقصده عالي وسافل وله قدرة على قطع كل واحد منهما حين اراد قطعه وعلم ان زيدا يقطع
احدهما وشرع في القطع فعلم عمرو ان زيدا بارادته يختار الطريق العالي في قطعه وكتب ذلك
في كتاب فكما ان علم عمرو وكتبه في الصورة المفروضة لا ينافي قدرة زيد على قطع الطريق
السافل كذلك علم الباري وتقديره كفر الكافر لا ينافي قدرة الكافر على الايمان وكذا علمه
وتقديره ايمان المؤمن لا ينافي قدرة المؤمن على الكفر فاي ضير ان الباري تعالى قدر من
طرفي المقدور ما يعلم ان العبد بارادته يفعله لا انه يقدر فعلا ويلجي العبد على ان يفعله فاعرف
ذلك فانه بالعناية واعتبارها هو الحظ الذي لا اعتبار لذي الاستبصار يندفع ما هو المذكور
من الاشكال فبهذا البيان وهو مقدر لدفع ما يتلى لا بعد عنها ولعلك بهذا تم الجواب الصحيح الصواب
الذي عن الزلل والاضطراب الخالي عن الخلل والارتياب يحققه في المعارف المنصور سره
ارادة فلنرجع الى الفصل الثاني عشر في اسرار صفاته منها الحكمة وهي تطلق على علم الاسرار
على الاشياء عليها وعلى الفعل المفضي الى وصول النفع الى الغير ودفع الضرر عنه ولما كانت المعروف
المستعملة في المعنى الاول بمعنى الادراك الحاصل بعد الجهل ولم يكن حكمته تعالى بهذا المعنى والغدا
قرر قدس سره حكمته تعالى لا تفسيره بالمعنى الثاني تعالى وحكمته اي وايجاد الموجودات على احكم وجه
واتقنها بان جعلها بحيث ترتب عليها المنافع وتندفع بها وعنها المضار وبالكمال هذا
بالوضع فيها حيث ما هو انقص منها الى الكمال سوى عطاء الكمال ومنها اشارة لطيفة الحيي

الساري في جميع الذراري فيعطيه ومنها الجود وهو الافاضة على ما ينبغي لا لغرض وجوده
وفيضان الخير عنه من غير بخل ومنع وتعويق على كل من يستعد ان يقبله بقدر ما يقبله ومنها
العناية وهي لغة القصد وعنايته علمه بنظام الكل على ما هو عليه ونظام كل جزء نظاما تاما
لذلك النظام وارادته ويسمى هذا العلم عناية لما انه مستلزم لما يلزم القصد من تكميل النظام المذكور
ومنها اللطف وله معان احدها العلم بدقائق الامور وغوامضها ومشكلاتها وثانيها
الحذاقة والمهارة في الصنعة والتدبير فيما يشكل على الغير وثالثها الاحسان وايصال النفع
بالرفق ورابعها الرقة وخامسها الصغر والدقة فظاهر انه على الآخرين لا يصح اطلاقه عليه
الا بالتكلف ويجوز بخلاف سائرها اطلاقه بجميعها على الله وجه والمحقق قدس سره اشار
الى معنى جامع يشمل الجميع حيث قال لما كان احاطته ولطفه لعمومه في جميع الذوات والصفات
دائما والتصرفات كلها وجوده من غير شعور غيره بذلك ومنها الهداية وهي لغة الاراءة مطلقا
وعرفا امالة الخلق الى الحق ومنه قوله اهدنا الصراط المستقيم وهدايته تهيئة الشعور
لكل ذي شعور بما هو الشيء به ليطلبه دون ما ليس الشيء به ومنها الازلية والابدية
السابقة على غيره وليس المسبوقة عنه اي غير العدم مطلقا ومن لوازمها نفي الزمان او الدهر او السرمد
ع فان ازليته فقد ساوق غيره بعدمه في الوجود ومنها الوحدانية وهي مأخوذة من الوحدة
من باب وحد يحد وحدا وحدة فهو واحد كما يقال حسن يحسن حسنا فهو حسن ويقال الله وحد
ووحد بفتح الحاء وسكونها ووحيد وواحد فاعل من وحد كالبيع وهو اصل احد قلبت الواو
همزة احد فان الواو المفتوحة كالمضمومة والمكسورة كثيرا ما تبدل همزة والوحدة يطلق

على

على نفي الكثرة ما يساوق قبول القسمة وسلب الشبه والند والشريك والضد وقد عرفت انها يلزمه هو
التي ليس كلها ما سه بعده والمحقق قدس سره اشار الى معنى جامع لها لتحقق كلها فيها فقال
وحدانيته نفي اعداد عنه فان كل كثرة محتاجة الى الاحاد وهي مبادئ لها والمبدأ الاول لا
مبدا له فيجب ان يكون واحدا لكن موجودا من الوجوه والا لكان له مبدا ولم يكن مبدأ اولا وقد فرض
انه مبدا اول هف ولعدم الحاجة اليه ما قدم في الفصول السابقة لاحتمال ان يحصل هذا او نحوه ومنها
الملكية الملك في اللغة الشد والربط ومنه قولهم ملكت العجين اذا بالغت في عجنه ويقال
لعقد المضافة الاملاك لانه ربط لعقد الزوج وصله بين الزوجين وقال البعض هو
القدرة على الابداع والانشاء وقيل هو القدرة مطلقا وقيل هو المطلق منه التصرف
وبالجملة الملك المطلق من لا يكون مملوكا بوجه والمطلق منه بأي وجه اعتبر ما يصح اطلاقه عليه
بمعنى فيه جميعه وقوله الملك استغناؤه عن كل شيء واحتياج كل شيء اليه اشارة الى المعنى
الجامع ومنها التمامية وهي كون الشيء موصوفا بجميع ما امكن من الكمالات فان لم يكن لها وراء
الذات شيء من الكمالات الزائدة من الصفات بل كان ذاته بعينها تمام الصفات
وعين الكمالات كان فوق التمام وربما يطلق فوق التمام على ما يكون تماما في نفسه تماما لغيره
وقوله قدس سره وتماميته ان يكون حاصلا له كل ما من شأنه ان يحصل له ومنها فوق
التمامية وهو ان يحصل منه جميع ما من شأنه ان يحصل لغيره ناظرا الى هذا ومنها الحقيقة
وحقيقته هويته ذاته الواجب وجوده بالذات ومنها الخيرية وخيريته وجوده
فان الوجود وهو الخير والعدم هو الشر كما حقق في موضعه واذا كان كذلك كان

عطف على قوله [illegible]

الوجود البحت اسم جزء من الوجود العام البحت فهذا وجه وجيه وليصح اطلاق الجزء على العطا
الى خلوص ذاته وصفاته وافعاله عن الشر وكونه منبعا لكل خير وكل نعمة خير وما يرى
من الشر وليست شرور انظر الى النظام الكل اذ هي ذاتية بالعرض وفي المرام للكلام الحكماء
المقام ومنها القهر والجبر واختلف العلماء في معناها فقيل انه نعم جبار العلو على الصل
الى الادنى والانظار ما جوده من قولهم نخلة جبارة اذا فات الايدي ان ينالها وقيل
بمعنى المتكبر وقيل بمعنى الملك وقيل بمعنى المصلح وبالجملة انه جبار بمعنى انه عز من يكسر يجبر الى العباده
لا يحول في سلطانه شي الخلاف مراده واما القهر فقيل هو جبر كل النفس على الموت وقيل
جبرها بخوف العقوبة وقيل هو القهر بسطوة التوبة وقيل تكشف الحقيقة ولا يخفى ان
ما جمعه المحقق قدس سره احق واولى واقرب واولى وهو الذي اشار اليه بقوله وقهره اي عدم
من مواد الكائنات ما الكسحه من الصور والاعراض وتحكم حر المواد المتهورة كالمسحه
من الصور والاعراض على ان الكل يضمحل ومنها العموم والعموم هو المسالم عن القايم
بالاموال على انهم لهذا الامر عام وعموم ومعنى العموم في صفته انه المدبر المتولي لجميع الامور
وذلك لعام غيره به وعدم ما هو عليه ولذلك قال قدس سره وقيومه قيام بذاته وقيام
غيره به **خاتمة** في بعض صفاته اعلم ان الصفة معنى لا يكون له وجود في نفسه مستقلا وانما يتصور
لغيره اعتبار ما كان او كحقيقة موجود ابالذات او بالعرض على ما اشار اليه بقوله ما عتبر
في مفهوم الصفة اضافة الى الشي او للاشارة الى اعتبار ذلك الاضافة وصف الشي فقال
صفة الشي امر يتعلق بشي اي يسمى لكان ولا يمكن ان يتعلق الا معه اي لا شي مستقلا الى لا يكون

الا

الا الذات ولا يمكن ان يعقل التحول ويتصور الا مع ملاحظة ذات ما كان الوصف امرا لو جاء في وصف
ولا يمكن ان لو جد الا فرد اي في موضع ما ثم الصفة بهذا المعنى اما متحدة مع موصوفها كالاشارة
اليه مما نضيع واما منتزعه منه معتبره له واما محمولة خارجه وهذا مما تعالى اسمه عنه الباري لهو وما كل
الاول فهو صفة ثلثة اقسام كل واحد منها يعقله العقل عند مقايسته غير ما فيه او بغير ذلك
الواحد من الصفة وذلك العقل اما غير مقايس له بان يكون لفرح اته او صفة اخرى فيه زاد
مقايس له بان ~~يكون ليس~~ وجه المقايسة اما بالايجاب او بالسلب فلذلك صفة على الاول
حقيقية وعلى الثاني اضافية وعلى الثالث سلبية وربما اطلق الحقيقية في غيره على ما يكون محمولا موجودا
حالا اي موصوفه واما صفة فلا يكون بهذا المعنى بل المعنى الذي اشرنا اليه الحقيقية مع قطع
كالحسوبة فانها يعقلها العقل عند اعتبار صحة القدرة والعلم وليس بالاضافة الى شي يكون
بازائه محدود يكون كالمقايسة العلم والقدرة والاضافة لكونه خالقا وربما جاءها يعقلان بالاضافة
الى المخلوق وهو لوب يكون بازائها والسلبية لكونه ليس جوهرا ولا عرضا فانهما يعقلان
عند مقايسة الى الجوهر والعرض قال العلامة المحقق الطوسي لا يلزم من ان يعقل امر شي ان يكون
ذلك الغير موجودا في نفس الامر يدل على ذلك قولهم في رسم المضاف انه الامر الذي
يعقل بالقياس الى غيره والاقسام الثلثة المذكورة كلها ثابتة في العقل موجودة على وجود
الحقيقة الى المقايسة به وعن غيره ولا يلزم من الاتصاف بالانواع الى الشي من الانواع
الثلثة تركيب ولا كثرة ومراد المصنف عداه عنه لا صفة ولا اضافة ولا سلبية
وذلك هو النقص هو التوحيد وما يكون في نفس الامر من غير ان يعقل النقص هو الواحد

اعلم ان هو من التعطيل انما يضافان الى الرب وقد يضافان الى العبد وكثيرا ما اطلق مطلقا
معنى الاول بامره وعلى الثاني التوحيد هو التجرد عن التعلق والوحدة الشهود بالحق وعلى الثاني التوحيد
رد الكثرة الى الوحدة بسلب الصفات والاعتبارات والوحدة في الذات بل لعار الذات بالذات
بل الذات وربما يقال ان هو احد الذات اذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا ولعله اراد السكل
قدس سره عند هذا او بهم كلامه رضي الله عنه وارضاه وحمل المحشي اوامسعله وبماواه واذ
قد اطلعت على شرح الرسالة الى الخاتمة فلنرجع الى ما وعدونا في النافع من بعض اصول من الاصول المحرر
تماما من الفصول فصول **الفصل الاول** وهو الثاني عشر من الرسالة انه قدس سره ذهب الى ان
الفاعلية والتاثير محصورة مقصورة على المبدا الاول المنزه عن صفات الضعف والنقصان
وجهات القوة والامكان فلا موثر في الوجود الا الله الواحد سبحانه وتعالى وليس لشيء من الممكنات
تاثير في شيء اصلا بل المؤثر في كلها هو الواجب تعالى الا ان تاثيره في كل بوجه فيوثر في بعض بلا وسط
وفي بعض بوسط اسمه لوسط المعدات والروابط والوسائط والشرائط فكلها لعد بلا واسطة علا
نظرا الى التحقيق انما هو في الحصول لرابط لعاهره والحادثة ولا يخفى ان هذا الذي هو احق واولى
وبالاذعان والقبول الحق واولى من كل ما بلغ اليه افكار المتاخرين والقدماء من المتكلمين والحكماء
وما اشتهر من مذاهب المعتزلة والاشاعرة وسائر الفضلاء والعقلاء ولا يخفى كل منها على اشياء فصلت
في مواضع لائقة بها مناسبة لها ولا يخفى عليك ان بحمو هذا الاستلزام الحر اصلا ولا الوجوب الايجاب
ولنفي احتياج القضاء وعظيما **الفصل الثاني** وهو الرابع عشر منها ان الله تعالى فاعل بالارادة ولا
استحالة والحادثة اولا امور كثيرة ادعوا الا انه اجاز الاصدار على وجه الى حكمة الكاملة ما بدع اولا

۱۲۶۰

جوهر البسيط ثم ايقوم ما يشاء على ما يشاء وهو بمعزل من الاعتبار والاستبصار ويدل على
ان الاجرام الفلكية بحركاتها الدورية انما تكون علاقة ورابطة لشيء من الحوادث
العنصرية ثم ان الله تعالى قديم وفاعل وسلسلة الحوادث العنصرية متعددة الى غير الغاية في
كيفية صدور الحادث عن القديم على رأي الحكماء اشكال لا يخفى والاستاذ قدس سره
لا يرضى بما مضى من الجواب المشهور عن هذا ولهذا قال في حواشي التجريد ما معناه ان صدور
صدور الحادث عن القديم بناء على مذهب الحكماء ليس الا هو المشهور من ان ها مستعد كل
منها الى آخر لا الى اول لان ذلك مستلزم للتسلسل وقد مر انه ثم والدليل المذكور في اول
الكتاب يدل على استحالته بلا طرق وذلك بناء على اصولهم ان يتصور بان القديم
حركة توسطية جارية باقية في المادة وكلها وهي من حيث انها في سطر من الزمان لتصير معدا
لحدوث حادث ومن حيث انها في سطر آخر لحدوث حادث آخر فان قلت حيث هو
علة الحادث ان كان قديما لزم قدم الحادث وان كان حادثا نسعل الكلام الى
ما يتوقف عليه هذا الحادث وتسلسل وقد اعترضوا ان هذا التسلسل وعدم صحة ذلك
الصدور قلت وقد عرفت ان الحركة الواقعة في زمان مخصوص معدة للحادث ما حادا الى
هذه الحركة باعتبار الزمان المذكور وهو جهات تاثير المؤثر القديم في الحادث متحدة
منه واذا كان كذلك كان مناط صدور الحادث لعدم الزمان واستعداده ولا تتوقف
لعدمه واستعداده على حدوث آخر فانه يستند الى القديم لذاته بل هو امر وهي تصدر بالذات
يستند بسبب الحركة التابعة الى اجزاء المادة ووصول تلك الى ونصر ما هو حدوث

الحوادث فظهر ان التصرم لا يستدعي حدوث امر سلمنا ان التصرم والانقضاء يستلزم حدوث الحوادث
امر لكن من الجائز ان يكون ذلك الامر انتهاء الحركة الحاصلة في ذلك الزمان بل انتهاء نفسه
الى اجزاء المسافة السابقة ويتسلسل الانتهاء لعدم ارادة المتحرك لذلك ذلك ويكون عدم الارادة
المذكورة بتوسط وصول المتحرك الى نهاية مسافة الحركة المذكورة ويكون وصوله النهاية بتوسط
الحركة الازلية فلا يلزم التسلسل على انه لا يلزم من كون التأثير في زمان ان يكون ذلك الزمان
شرطا للتأثير وعلة للاثر كما ان التأثير في الان لا يستلزم كون الان شرطا وعلة واما الحركة
الازلية لو كيفت على ما هو زعم الحكماء بعد اثبات الدهر بعد ذلك مع ثبات سائر الحركات وكيفية
بدورها عن الثبات حيث قال في موضع اخر الحركة التوسطية الموجودة في الخارج امر واحد
يصح بان يعتبر فيها من المبدأ الى المنتهى يختلف نسبتها الى المسافة واجزائها ما دام حاصلة اولا
يجوز ان يصدر من الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة وهذا الامر في الحركة الارادية
يحصل اجزاء المسافة وتصورها بسابقتها في زمان الحركة مع الشوق والاجماع التابعين لها وكذا
ان كل جزء من اجزاء المسافة ليس امرا على حدة بل المجموع تلك الاجزاء مسافة واحدة كذلك
ليس يحصل كل اجزاء المسافة امرا اخر على حدة حتى يلزم ان يكون هناك تحصيلات غير متناهية جزء من جزء
بل تحصيل اجزائها امر واحد منطبق على زمان الحركة بحيث يكون في كل جزء من اجزاء الزمان
المذكور قسط من هذا التحصيل وكذا الشوق الى قطع كل جزء ليس امرا اخر على حدة حتى يلزم اشواق
غير متناهية بل شوق واحد منطبق على زمان الحركة وكذا الحكم الاجماع والحركة مستندة الى
الارادة المستندة الى التصور وكل جزء من اجزاء الحركة تابع لجزء من الارادة الواقعة

في زمان

في زمانه وقس عليه سائر ما ذكرنا في الحركة القسرية وهو الميل القسري المنطبق على زمان الحركة الآخذ
بل الى الضعف وفي الحركة الطبيعية الميل الطبيعي المائل الى الشدة والقوة فان قلت ينقل الكلام
الى الميل في تصورين ونقول ان كان وقوعه بامر ثابت لزم وقوع غير الثابت بالثابت ويتسلسل
ان كان بامر غير ثابت ينقل الكلام اليه وهكذا قلت يختار وقوعه بغير ثابت هو الطبيعي وبيان ارتباطها
الصادرة عنه بوجوده وبانتهاء الصادرة بعينه في زمان بحسب امتداد الزمان فعلة الطبيعي
حيث استنادها الى امر غير ثابت هو الزمان ولو نقل الكلام الى الزمان يختار انه مجرد
ارادة بان يكون هناك من يتصور في زمان مخصوص حادثا معينا تصورا منطبقا عليهما ويريد ان
يقطع تلك المسافة في هذا الزمان ارادة منطبقة عليهما فيصير الحركة المذكورة الارادة
والتصور المنطبقان على الزمان الذي هو معلول الحركة المذكورة ولا يلزم الدور لان
نسبة الزمان الى الامور الواقعة فيه بالظرفية لا بالعلية هذا تمام ما افاده في هذا المقام
الذي زل فيه اقدام الاعلام ولا يخفى ان هذا على راي الحكماء رؤساء الكلام على مذهب
هؤلاء واما على راي المتكلمين الذاهبين الى استناد الحوادث الى ارادته تعالى على ما حققه
قدس سره فلا اشكال في كيفية صدور الحادث عن القديم اصلا ومذهبه قدس سره في
هذا ان العالم بجميع اجزائه حادث لكن الا انه يخالف لسائر المتكلمين في شيء لما هو ان
تجدد الارادة عنده غير صالح للترجيح خلافا لهم والحاصل انهم يسألون ويقولون
في حدوث العالم في هذا الوقت دون غيره وعلى هذا الوجه دون غيره يلزم
الترجيح بلا مرجح ثم يجيبون عن هذا بان الارادة مرجح صالح للترجيح والاستناد

اركبه

قدس سره كان يمنع هذا ولا يسلمه ويختار في الجواب منع اللزوم مستندا بجواز كون هذه من
المرجحات المحصلة حسن الانتظام وجوده الانتظام الى غير ذلك مما لا يحيط به اوهام الانام

وهو الخامس عشر من الفصول قال في بعض الحواشي سوق ذكره تركب الجسم من الهيولى و
الصورة يقتضي تمهيد مقدمة هي ان المركب قسمان احدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر ويكون
لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى يكون في كثير منها بالفعل كتركب البيت من الساحات
والحجارة من الاجزاء المائية والترابية والثاني ان يصير شيء عين شيء آخر ويتحد معه ويكون
كلاهما في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب
الصد كصورة زيد كاسا وسماذات واحدة في الخارج ويسمى هذا القسم بالتركيب الاتحادي
واجزاء هذا القسم صادقة على المركب منها لاتحادها معه في نفس الامر وان كان الصدق
لا باعتبار الجزئية بخلاف القسم الاول اذ يمتنع صدق اجزائه عليه لعدم اتحادها في نفس الامر
وصحة الحمل يستدعي اتحاد الطرفين فيها لكان فان قلت لما كان الجزآن في القسم الثاني واحدا
في نفس الامر فكيف يتصور التركيب منهما قلت اعتبار التركيب فيه من حيث ان العقل
ذلك الواحد الى شيئين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا اولا ويكون عين الكل
ثم يصير عينه اولا ونظرا الى امر آخر كان يكون عاما او احدهما عاما فهذا الامر من حيث انه
عين احدهما وسمي من حيث انه عين الآخر كالجسم والنامي فانهما عام واحد هو الجسم
مثلا فاذا قطع النظر عن العدم من حيث انه عين النامي وسمي من حيث انه عين الجسم فالاجزاء
في هذا القسم متحدة بالفعل لا انها ذوات متعددة مع قطع النظر عن تحليل العقل واذا

عرف

عرف هذا فاعلم ان تركب الجسم من الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني الاتحادي والا
لما صدق احدهما على الآخر باعتبار اتحادهما او صح الامور المجرد وذلك ممنوع لكون
المجرد مما يشهد ولا شيء من المجرد بمادة قلت للمادة معنيان احدهما ما يشير اليه وهو الذي
يكون به الشيء بالقوة ومثل هذا يصح ان يكون مجردا من العدد والوضع وان لا يكون و
المادة بهذا المعنى يطلق على المجردات ايضا ومنه حكم بان كل حادث له مادة يحمل قوته
وليس الحوادث اعراض قائمة بالمجردات عندهم كالعلم بالكليات وكثير من الاخلاق
والملكات وثانيهما اخص من الاول وهو الامر الجسماني المقرون بالعدد والشكل
والوضع والذي يكون به الشيء بالقوة ويكون الانفعالات في الجسمانيات اكثر و
اعرف واظهر كان اطلاق المادة على هذا المعنى اشهر فالمادة بهذا المعنى لا يكون
مجردا وكان المادي اخص عرفا مما يكون من هذا القسم فان اريد بالمادة المعنى الثاني
فالملازمة ممنوعة وان اريد المعنى الاول فبطلان اللازم ممنوع على ان المجرد فان
مثل هذا التركيب في المجردات لا يستلزم كون بعضها مادة بمعنى جزء اعتبر وانما كان
كذلك لو كان التركيب منه بوجه يكون احد الجزئين معنا للآخر والآخر منهما محتاجا
اليه كما هو شان الصورة والمادة وتجدد التحقق التركيب لا يستلزم ذلك مع ان تحقق
التركيب بهذا الوجه ايضا في المجردات غير مسلم ومن يذكر ما اورده الامام على المشهور
في تصور الجواهر من تجويز كون مجرد صورة لمجرد آخر لابطال قولهم التركب من المادة والصورة
جسم وما اجابوا عن هذا بان الكلام فيما هو المعلوم بيننا وتحقق تركيب يكون احدهما

صورة والآخر مادة محتاجة اليها غير متيقن فلم يثبت لم لا يكون تألف الجسم المجرد مما
لا ما هما لتفيد زيادة استبصار بما حررناه وان حمل هذا الايراد وارد على الرأي
المشهور ايضا والجواب الجواب وبالجملة احق عرفا بما يكون جسمانيا ذاتا وكثيرا
ما يطلق صادقا للهيولى هذا وقد صرح بعض الاماثل للمجردات ايضا مادة وقال
الجندي في شرح الفصوص التحقيق التام يقتضي ان يكون للمجردات ايضا مادة الفصل
الرابع و هو السادس عشر ذهب قدس سره الى ان الافلاك التسعة لكل منها هيولى
وصورة واحدة معينة صادرة عن المبدأ المؤثر بالاختيار على ما اقتضاه حكمته
واحد منها وهو الفلك الاعلى محدد الجهات عاليا وثانيها وهو الثامن فلك
الثوابت والسبع الباقية للسيارات السبع بالترتيب المشهور وكل منها مشتمل على افلاك
اخر جزئية هي اجزاؤه والحاملة وآلته واعضاؤه واخلاقها ويعمها لبعض الآثار
الصورة الواحدة المتعلقة بكل جزء من اجزائه وهو الفلك الكلي وبالجملة الافلاك الكلية
التسعة مختصة كل منها بهيولى وصورة واحدة ثم قرر ان العناصر الاربع صادرة
من المبدأ وهي كائنة فاسدة مختلفة مختلطة ممتزجة حيث ما تقتضيه ارادته وغايته
تعم باعداد الاشكال السماوية والاوضاع الفلكية والاعداد منها والاستعداد
من الهيولى والفعل والتأثر والنقص والاتحاد من مبدأ المبادي كلها ثم
اختلاط العناصر يحصل المركبات الناقصة والتامة التي هي المواليد الثلثة المعدن
والنبات والحيوان والاجسام العنصرية غير حاصلة بالفعل في المركبات التي

لها

لها صور البسائط باقية فيها غير عاطلة في موادها وانما العامل في المواد هي صورة المركب والكمل
من صور المواليد وموادها كلها مراتب وجودي والانسان اكمل المواليد ويجوز حدوثه
لكل منها التولد والتوالد وكيفية الاول غير معلوم وفي الثاني يتقلب المواد اخلاطا
والاخلاط نطفة وهي علقة وهي مضغة وهكذا استكمل شيئا فشيئا الى ان تعرابا ماودا
في عدد القوى سائر الحكماء الفصل الخامس وهو السابع عشر كان مراده قدس سره
ان النفس الانسانية مجردة حادثة بحدوث البدن تصدر عنها افعال مختلفة بقوى
متعددة متنوعة وهي باقية بعد البدن غير فاسدة بفساده وعائدة اليه حسب الله سبحانه
لتمتع اللذة الجسمانية وكان ينكر التناسخ ويقول المعاد الجسماني على ما ورد الشرع به
ويمتنع لزومه للتناسخ وبالجملة كان في تجرد النفس موافقا لجمهور الحكماء الا انه عدل عما
عن خدمته في الزمان الذي كتب في بلاد آذربايجان كتب في حواشيه على التجريد
كلاما فهم بعض الناس انه ينكر التجرد والتفصيل ذكرنا ان ما حررناه انما فعلنا لدفع ذلك الاوهام
سبيل تلك الكلام في هذا المقام لم يحصله وبعده لم يحصل المرام فيقول انه قد تحقق بما قررنا
في تحقيق الهيولى وقد فعلنا طرفا منه فيما مضى قوله ان قلت التركيب الاتحادي الذي
ذكرتم في الانسان غير معقول لان النفس التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة وبدنه
جسم والتركيب الاتحادي بينهما يستلزم تجرد الجسم والجسم المجرد قلت لا نم ان
التركيب الاتحادي بينهما يستلزم ذلك لما عرفت ان الصورة والمادة ليستا امرين
مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ويلزم منه صيرورتهما واحدا

احد الامرين المذكورين فان الانسان اذا ادرك العقل المتعلق به بالوسايط التي ذكرناها
وهو احد ظنيين ليس له في الخارج جزو اصلا لا مجرد ولا مادي كساير مراتب الانفعالات
والعقل بعينه بحث اشارة الى جوهر قابل للابعاد باحساس مدرك للكليات ولا خفاء
في ان بلبه بعض هذه الآثار كقبول الابعاد والنمو مسلم لان يكون له مقدار
ووضع وحيز وبليه يا ادراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه العلائق فهو
مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه العلائق وهذا هو جوهر المجرد عندهم
فان المجرد هو الروحاني واراد دوابه العاري عن هذه العلائق لما كان الطلب
الحيوان الى او اخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر ومنها الكائنات
الوسيط مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس فاذا
بلغ الانسان الى اولى ما يبقى فيه المقدار والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراك الكليات
بعد الطلب المجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على
امتناع ذلك فمنشأ السؤال اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان يكون النفس
المجردة التي هي صورة الانسان جزو الحليه لما يكون شأن ساير الصور
لا جوار تركيبا ولو كان ولم يركبا لزم امور منها انا نعلم ضرورة انا ومايرادفه
معنى يصدق عليه انه مدرك للكليات وانه حاس جميلا فاذا كان هذا المعنى
هو البدن لا يصدق عليه مدرك الكليات اذ البدن مادي ومدرك الكليات
مجرد وان لم يجمع وان كان هو النفس او مجموعهما لم يصدق عليه كالجالس

اذ

يصدق الجلوس على مجرد ولا على مجموع مجرد ومادي ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق
وعرفوا الناطق بمدرك الكليات وهذا المعرف لا يصدق على النفس المجردة وحدها
ولا يصدق على مجموع النفس والبدن لانه ليس بقابل للابعاد فلا يكون جسما ولا على
البدن وحده لانه ليس مدركا للكليات ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي
بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة غير معقول ومن ثمه قال العلامة الجرجاني
في حواشيه على شرح حكمة العين اما ان الانسان مفهوم مركب من امرين احدهما البدن
والثاني النفس المجردة فليس كذلك اذ كل منهما بحسب جوهرا والنفس بحسب جوهرها المجرد
والبدن بحسب العوارض فلا يتركب منهما اصلا ثم بعد ما نقل هذا قال المحقق [illegible]
فلفظ انا والموصوف بالحيوان الناطق هو هذا الامر الواحد الطبيعي وهو وان كان
متمكنا متحيزا ذا وضع لكن ادراكه للكليات ليس من حيث انه كذلك بل من
حيث انه مدرك الكليات مجرد عنها هذا تمام ما اردنا من الكلام في هذا المقام وتوضيح
الكلام وتحقيقه يقتضي تمهيد مقدمة اشرنا اليه فيما مضى هي ان قدس سره قرر انه
تبدل افراد الصور بالصورة المتجددة مع بقاء تلك الصورة بعينها متحصلة بما بقي
من اجزائه وبعد تمهيد تلك المقدمة نقول ان الذي يقتضيه انه ان الانسان له
بدن مركب من العناصر الاربعة هو هيكله المحسوس باجزائه وقوة عاقلة مجردة متعلقة
بذلك البدن حادثة ومجموع ذلك المجرد مع البدن متحد مع الصورة الانسانية
واذ قد عرفت في المقدمة صحة بقاء الصورة بما هي صورة مع تبدل موضوعها

بل عرفت جواز انعدام البعض الخاص بما هو المتصور للصورة وهو النفس لبقاء
الصورة فانه متجددة متقومة بالباقي بعد موت البدن سمي الصورة و
هو النفس متجددة متقومة بالباقي وهو القوة العاقلة المجردة ولتقرير
هذه العبارة نقول فنقول ان الصورة المتجددة لا بد لها من محل معلوم متجدد متعدد و
متحصل به محل النفس الآن اي محلها في حال الحيوة مجموع البدن والقوة
المجردة وبعد فناء البدن يجد المجرد الآن لعدمه العاقلة الباقية

بتركب المحل مع الحال كما تعارفه متعينهم اي الحادي وغيره فعلى الثاني امتناع
بقاء الحال عند تبدل المحل مشهور مشهور عند الجمهور واما على الاول فالايجاد
مدرس سره يلزم جوازه وادلة امتناعه والاحوط الى لطائف الناظر و
الصابه والحق عندنا في هذا ما حققنا في مواضع اخرى ولما قصدنا هاهنا
دون التعمد النقل بالتوضيحا للمبحث المتعمق ثم لا تذهب عليك ان بقاء الحال عند
تكون تبدل المحل بعضه دون كله **الفصل السادس** وهو السابع عشر اختلف
اهل الملة في المعاد الجسماني وكيفيته مع اتفاقهم على ثبوته وامتنعه فالاكثرون
ذهبوا الى ان المعاد والمعاد والحشر انما هو جمع الاجزاء المتفرقة الى حيثيتها
الشخص وخلق الحيوة فيها مرة اخرى والموصوف عندهم من الروح انها
جسم لطيف ساري في اجزاء البدن مختلط معه ممتزج به غير متميز عنه امتزاج الدهن
باللبن وقالوا ان الله يأمر بريح الروح عند الموت وحفظ في اجزاء اصل طيور

حص

حصر في فضاء ونال بحسب النفوس ان كان من مؤمن او فيما يلقى به فما شاء الله ان
كان من كافر ثم عند الحشر تعود الى بدنه الذي فارق عنه وقوم من علماء الاسلام
كالغزالي وامثاله كثرهم الله استكلوا جمع الاجزاء المتفرقة بعينها وجسم الروح
البصر قالوا الروح مجرد وهو النفس المجرد والحشر تعلقه مرة اخرى ببدن
ما اي بدن كان سواء كان مشتملا على اجزاء البدن الاول او شيء منه او لا
قال الامام الرازي القول بالحشر بمعنى جمع الاجزاء يستلزم القول باعادة المعدوم
ثم استكلوا امثلة النفس المجردة مرة اخرى بالبدن بانه تناسخ والقول
بالتناسخ باطل شرعا وعقلا اما شرعا فظاهر واما عقلا فلما ذكره الحكماء في بيان
بطلان التناسخ من ان النفس لا تتعلق بالبدن الا بعد استعداد البدن اياها
وهو عند تمام الاستعداد تتعلق به من المبدأ الفياض نفس حادثة فما دام
من الاصول فلو تعلقت به نفس اخرى لزم اجتماع نفسين في بدن واحد وانه محال ثم اجابوا
عن هذا الاشكال بان التناسخ انما هو تعلق النفس مرة اخرى ببدن في هذا
العالم قبل تمام النعمة واما عند النعمة فيرجع بل لا يسمى ذلك تناسخا وانما يسمى
حشرا ومعادا هو ثابت حق ثم قالوا ان دليل الحكماء مقدوح لوجهين الاول
ان تعلق النفس بالبدن وكذا حدوثها انما هو بالاختيار من الفاعل المختار
فله ان لا يريد عند الحشر احداث النفوس لاستعدادات الابدان فلا يلزم
المحذور المذكور الثاني بانه من الجائز ان يكون حدوث النفس بعد تمام استعداد

البدن مشروطا بعدم ماهي لوازم استعداد البدن ولم يكن معه نفس حدثت نفس متعلق
به وان كان تعلق به النفس الموجودة هذا حاصل تمام كلامهم والسيد الاستاد
قدس سره كان يقول ان الحشر الذي يدل عليه الشرع انما هو جمع الاجزاء واعادتها
بتأليفها وتعلقها والنصوص ظاهرة في هذا وكان مستعدا له بشكر بخلافه فانها
لاستلزام ما اشار اليه الامام تجويز الكون الروح مجردا والجسماني عن الاشكال
بدليل الحكماء باعتبار القول بالفاعل المختار كما مر في الوجه الاول وعن لزوم التناسخ
بان التناسخ انما هو تعلق نفس شخص ببدن لوجه لغرض تحصيلها او تعلقها بالاجساد
بوجه يحصل منه الشخص الاول بعينه وهو الحشر وكان يقول جواب المذكور عن هذا
ضعيف لخفته جدا والاخبار في هذا العالم على العقل مشغول بعدد ومن المتواترات
على ما روي عن عيسى في قصة سام عليهما السلام وبالجملة حق ان بدن الانسان
يتبدل ويتفرق لكنه التي هي صورته وحقيقته تبقى بعينها عن المادة التي حار فيها
لملابسة المادة اخرى في بدن ثم انه تعالى لكمال كماله ما كسبه او اكتسبه جسما مجردة
الحكم وحقيقة الشرع ولو كان يقول ان التجرد مجرد احتمال عقلي والحق هو المعاد
الجسماني على ما حققه الشرع لوجه الا ان اللذات والالام العقلية محققة
والنفس في النشأة الثانية مجردة اوضعهم كما في الحاصل بذاته في هذا
هو الحكم بين مقتضيات كل الحكماء وجعل الانبياء ولهذا امر بالتوسط اوردته
في رسالة لنوى ملخص بهذا حكاية مناسبة لهذا المقام الوحدة صحيحة

يوم

يوم الى خدمته عليها هو داتي في الحضور بحضرته فوجدته متفكرا اما ملا فقال قدس سره العقد
ابازم الثالثة بالمعاد الجسماني عليها هو ظاهر النصوص حاصل لي وصل اللذات العقلية على
ما قاله الحكماء غير مستنكر بل هو مستحسن مطبوع وعندي امارات تؤكده وتحسن هذا الان
الحكماء اتفقوا على ان العلوم تبقى الاخلاق تزول والفرق بينهما عن طرح البدن اعلو وبما
من الملكات والكيفيات الراسخة والفرق بينهما ستطيق كلام الانبياء في المعاد الجسماني
بين هذا بحث يستلزم زوال عقاب الفساق وحمل النفوس زوال الملكات
واثابة تكلفات فخطر ببالي في حضرته قدس سره بكثرة فقلت له يختلج في وهمي فرق
فقال ها هو قلت الملكة وان كانت كيفية راسخة الا انا نحدها منقسمة الى قسمين
احدهما ما في شأنه ان يحصل ويثبت بتكرار اعمال كملكات الصنائع العلمية
والاخرى ما ان شأن هذا الضعف بل يبطل بترك اعمالها وثانيهما ان لا يكون
حصولها بتكرار اعمل ولا يكون هذا شأنه ولا بعد ان يكون العلوم من الثاني
العمقي والاخلاق في اولها فلهذا الزوال بعد ترك اعمالها مرة جزاء ان
بعد المفارقة لا يكون منه زوال او له فقال قدس سره هذا حسن الا انه لكلام
من الاخلاق ما هو تابع للمزاج غير حاصل بتكرار او له العمل فقلت مثل هذا ينتفي والم
بزوال المزاج مع اني اشرت الى الجواب آخر هذا بحث ذكرته في رسالة
في سخرة واثني على الفصل السابع وهو الفروق انه قدس سره قد ذهب
موافقا لما شرع الانبياء وذهب اليه الحكماء ان الاخلاق والعلوم الكلية كلها

سنى مع النفس بعد مفارقتها الا ان العلوم سوى ابدا والاخلاق تثبت حسا
ثم تمحى وكان يرى ان الملكات الموجبة المتعلقات بالامور الدنيئة الدنيوية
ردية لا تجرد الاشتغال لمصالح الدنيا واستكثار الرهبانية على ما هو المرشد الى الصد
وانتهائها واستدعائها وقرر ان الاشتغال بالدنيا مع التمكن منها وعدم ما
تبعتها ومزاحمتها للتكميل والكمال خير من تركها ومع عدم التمكن والعجز لا خير فيها
وان العادات مما تحصل الخيرات عادات تستوى ابرارها وتنتفع النفس
بها وهو لعمري قدس سره قد اتصف بالاخلاق الحميدة الكريمة والشيم
العظيمة متمكنا قادرا على الجمع بين مصالح النشأتين لكمال ارتفاع الاحوال في نفس
وتقول من راس ان اباه الآباء سيد اعاظم الحكماء الصدر الشهيد والسيد
السند السديد السديد كان من اهل بيت الحكم والنبوة منتسبا الى السيد
الورى والحلل الانبياء والسيد شابه ما شابههما به صورة ومعنى ولعمري
ورث ما اورث اباؤه الكرام عليهم الصلوة والسلام ولم يحجب بينه وبين ثمرة العلم
ومانه اسلم بحر عن اسرار الزمان بل ريحان العلم والعرفان ولعمري شاء
في حشاشة ذمة من اباته الكرام واعاجم العظام بسرادق المحفوف بالمكارم و
الاعزاز والعلت سائر همه الى تكميل العلوم النظرية وتحصيل الكتب الدينية
فارس في اعيان العقول فوق النواقد وسبق اماجد الافراد وافراد الاماجد
تصوى في كل فن على كل احد وفي اقصر مدة صار في كل كمالاته كالواحد

والنفس

والنفس لو وجد ما يداع بدائع دقائق العلم والعرفان ولعمري لغرر الافكار
لم يكشف قناع الاحمال عن جمال جمالهما الى الان اخبارا بالاخلاق العظيمة
والمكارم الكريمة عن كل حثار السه في الزمان بالمعان اخبار الكتاب
خبرها فاحى الارض بعد موتها فاعشى باحياء العشوات واحيا الموات
ولجديد الروى والرهاب بالالطمع نطاق التعويد ولا لحظ لها الوصف
والتجديد وما ذاك الا لبسط الخيرات وافاضة المبرات ونشر الصدقات
ومن صدقاته المشهورة بشيراز بناء مدرسة رفيعة لو رتبها سماها بالمنصورة
التي احوج لها ما احوج وتصدق لها ما تصدق لبسط الموائد ونشر الفوائد
واما اشتغاله بالدنيا والتفاته اليها فلم يكن لرذيلة جبل عليها على ما هو
شنشنة اجلها ما بما هو لعقيلة مسطورة هو بما محمول عليها معها
لا اشتغلها شان عن شان فكان لما له من النفس الابية والهمة العلية يجمع بين
العلوم الجمعية والمعارف الالهية المباحث والمطالب العملية والمكارم
الوهبية والاخلاق المرضية الحميدة والكمالات النفيسة النفسية الحصائل
والشرايع الفقهية الدينية والالتفات الى نظم المناظم الدنيوية والمصالح
الاخروية متوصلا بما قوى عليه العلماء من ترك الدنيا والاعراض عنها متوصلا
لها بمكارمها لما ابتدعوها جامعا لعلو الهمة بين مصالح النشأتين مشتغلا بمناظم
بمناظم الجنسين على ما هو شان الاولين الاخرين السالفين اللاحقين المخصوصين

المخصوص من المشرب الختمي المحمدي وهذا في سلك الانبياء ومذهب اكابر الوقار بهم
والاكارم الاولياء والاصفياء ثم نقول من راس انه قدس سره كان من اهل الفتوه
والولايه وكان ابوه عالما عفيفا صفيا عالما متورعا ناصحا واعظا منصورا
مظفرا مويدا مستجاب الدعوه غنيا كثير الاموال واليسار والمودة والاقتدار
متسا ناسه النفس وهكذا الى امير المومنين علي المرتضى عليه الصلوه والسلام
فلم يتوسط بينهما اب من الاباء ولم يكن من مشاهير العلماء واكابر الوفاء من
من اهل الفتوه الولايه منتسبه الى الشيخ المعظم ابراهيم الكرم ولقد اولده فولد
صبيحة الثلثاء الثاني من شعبان سنه ثمان وعشرين وثمانمايه الهلاليه القمريه وهو
الموافق للتاسع عشر من شهر ابان سنه الف وسته وثلثين وسبعمايه الاسكندريه
المطابق للثاني والعشرين من شهر ماه العلايي سنه اربع وسبعين وسبعمايه
اليزدجرديه بسرار الذي طوله من جزاير الخالدات قح وعرضه في
ناحية الشمال من خط الاستواء الطالع سادس درجات السرطان والشمس
في مركز درجة الطالع ومعه عطارد على درجه منه والقمر على كو من الاسد
مقارنا بسهم السعاده والزهره في كا من الاسد والمريخ في كح منه
والزحل في يه من العقرب والمشتري في ط منه والراس في ... على
الدرجه الثانيه عشر منه وكان درجة عاشره مركز الحضيض وسهم
ولادته بسعه اسعاد الوان المرخ المثلثه الهوائيه الى الماهيه والقرآن

في

في حامه وطالعه تاسع القرآن والمر للمشتري وهو المدبر له المسئول عليه
فكان معتدل القامة حسن الصورة والسيرة وجيها حسنا كريم النفس
حسن الخلق متصفا بالحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ولقد بلغ في الحكمة
وشعبها سيما الذكا اقصى غاياتها واشتغل اولا بالتحصيل والتكميل فاستفاد
الحديث وطرفا من الشرعيات من ابيه النبيه وابن عمه السيد السند الايد
المؤيد نظام الملة والدين احمد والعلوم الوهبية والفنون الادبية والعقلية
من علامة عصره ابن عمه السيد محمد محيي الدين حسب ابيه وكان اوحد زمانه
متفننا مشار اليه في الفقه وسائر الشرعيات والادبيات والعقليات
والعلوم الحكمية من علماء عقلاء منهم من المولى المولوي قوام الدين الكرماني
وهو المؤيد الوحيد في زمانه وهو اعلم تلامذه السيد الشريف الجرجاني المنتمي
الى قطب الفضلاء ومن سبق من العلماء اوله قدس سره خاصة منه نقول ينتهي الى
المحقق الطوسي والشيخ الرئيس ابو علي بن سينا وبيان هذا انه قدس سره قرأ
المنطقيات والحكميات سيما كتاب الاشارات على سيد الفاضل مسلم
الفارسي وهو على ابيه وهو على جده وهو على المولى العلامة نظام الدين
النيسابوري صاحب التفسير شارح المجسطي وهو على العالم العلامة قطب الدين
محمود الشيرازي شارح الاشراق والكليات وهو على العلم العالم العلامة
المحقق نصير الملة والدين محمد الطوسي وهو على فريد الدين وهو على السيد

صدر الدين الرخسي وهو من افضل الدين الغيلاني وهو من الحكيم البهي الى العباس اللوكري وهو من الحكيم ذي الاشتهار عني بالاعيان بهمنيار وهو من الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا وهو في الالهيات وكثير من الطبيعيات تلميذ مستفيد من الشيخ ابي نصر الفارابي لكنه تفوق وبرع على الكل فهو مبلغ في العلوم كلها الغاية القصوى والمرتبة العليا ويستنبط من فكره كثير من فرائد العلوم الحكمية والادبية فرائد لم يسمح بها القرون والادوار ولم يظفر بمثلها العلماء الكبار في الاعصار فبسطها ونشرها في مؤلفاته ومصنفاته ولقد الف وصنف ودرس ورصف رسائل كثيرة وكتبا عديدة عدها اربعة عشر الاول حاشية على الشرح القطبي للرسالة الشمسية وحواشيه الشريفة الثاني حاشية على شرح المطالع وحواشيه الثالث رسالة في تحقيق الحروف وقد ضاع ولم توجد نسخته الرابع رسالة في العاص الخامس في حل المغالطة المشهورة بجذر الاصم السادس تعليقات على شرح الهياكل السابع شرح كبير على شرح التجريد الجديد الثامن رسالة فارسية في هيئة التاسع كتاب فارسي في الجواهر العاشر رسالة في اثبات الواجب وصفاته وهي التي شرحها وبينها بالحقائق المجيدة ولقد جرت عادته قدس سره وشيمته الكريمة بان لا يذكر في كتبه الا ما تفرد به ولا يورد ما اورده غيره الا بنسبته اليه ثم يعطو ولهذا اختار اكثر تعليقاته حواشي اولا يكون فيها

ما يكون

ما يكون في غيرها من الشروح والمتون من لوازم الايراد ومواد الغرض ان كتبه وان كان اقل واصغر من كتب غيره من العلماء العظام والحكماء الكرام الفخام الا ان الفوائد التي احتوت بها اكثر من فوائد غيره كما لا يخفى على من تتبع وانصف من ارباب البصيرة واصحاب البصائر ثم انه قدس سره كان يجمع بين المناصب والافادة والعمارة والزراعة ونظم المناظم الدنيوية والمصالح الاخروية وجمع سبل الرعايا واصلاح مصالح البرايا وكان يدرس ولعله كثيرا ما يجاوز عدة مستفيدة من السعداء ومحامدهم من التوصيف والتحديد وكان يكثر ذكر السلف من اكابر الاشعار والحكماء والسلاطين العظماء والوفاء والملوك بالتواريخ مكثرا الى المباحثات فيقل الكلام في المخاطبات والمحاورات كثير الظرف جيد الفوائد جيد الضبط جيد الارشاد الوجه احد فطن الخصام والجدال بل الموفق على الكل في كل حال من الاحوال وكان يطلب باكثر نعم الشريعة المحمدية التي بها سعد الاسلام ويحسن للعلماء وكان جبالعه في الصلوة اكثر ويمدح بيت الله الحرام وزار المشاهد الائمة عليهم السلام وكان يحسن لعمت السطوح ولكنه في بعض احيانه وتركه افرادها الى جوهره ولم يبلغ درجة احد من اهل زمانه وكان اعرف اهل زمانه بالحراثة والزراعة وادوار الفلوات والحادث الانية والعمارات حتى ان الاسئلة المتقدم في كل صنف من تلك الصنائع يرد عليه ويختلف لديه ويستفيد منه ولعل تلك مجموعة وكره في الآفاق والبسار

کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۱۳۰۲

۱۹۸

والمعمور والاعمار وصلى عدد الاشعار على الشيخ [illegible] النهار
ولقد كان [illegible] اواخر عمره [illegible] سنة مجموع [illegible] عوان
[illegible] اعوان [illegible] مشهد [illegible] صبح الجمعة
الثاني عشر رمضان سنة ثلث [illegible] من الهجرة ولا [illegible]
[illegible] في اضطراب [illegible] الشيخ [illegible]
وكان [illegible] اعظم [illegible] زمانه شانا وارفعهم مكانا واعلمهم
اعلالا واو [illegible] كالا [illegible] اجلالا
واكثرهم علما واسدهم [illegible]
[illegible] رضي الله عنه ثم الكتاب [illegible]
تاريخ ١٢ شهر جمادى الاول
سنة اربع [illegible]
ولعالمين [illegible]
العلية [illegible]

[illegible]

[illegible]

کتابخانه مجلس شورای ملی
۱۳۰۲